Der „Enthusiasmus“ im griechischen Mönchtum

Sonderabdruck aus den Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht

ACAD. LUGD BAT BIBL.

Von Dr. Joseph Hörmann

Druck der Buchhandlung Ludwig Auer in Donauwörth :: 1913
Selbstverlag des Verfassers

Einführung.

Pachomius[1], der berühmte „Klostervater", war nicht Priester und leitete gleichwohl das Bußwesen seiner Mönche. In einem bestimmten Falle war er allein es, der das Bekenntnis eines schweren Sünders entgegennahm und ihn zur Versöhnung mit Gott führte.

Barsanuphius, der „große Greis" († um 550), sagte gelegentlich: er wisse nur drei Männer auf Erden, die Sünden nachlassen könnten . . . Ueberhaupt machte er diese Gewalt nicht so fast von einer Weihe oder einem Amte als vielmehr vom Besitze des Heiligen Geistes abhängig.

Symeon, der „neue Theologe" zu Anfang des 11. Jahrhunderts, schrieb eine kleine Abhandlung über die Frage, ob auch ein Mönch, der nicht Priester sei, Beicht hören dürfe. Er bejahte diese Frage.

An *Balsamon*, den erfahrenen Kanonisten des 12. Jahrhunderts, wandte sich Markus, der Patriarch von Alexandrien, mit der Frage, ob es einem Mönch ohne Priesterweihe oder auch einem Priestermönch ohne Vollmacht erlaubt sei, Beicht zu hören. Balsamon, selbst Patriarch von Antiochien, verneint beide Fragen mit großer Schärfe. Aber daß der Nachfolger eines Athanasius und Cyrillus in der Stadt des Klemens und Origenes überhaupt dazu kam, solche Fragen stellen zu müssen, erscheint merkwürdig. —

Gibt es einen historischen Zusammenhang, in dem es sich weniger merkwürdig ausnimmt? Sind die genannten Männer überhaupt mit ihrer Auffassung sozusagen Fremdlinge in der

[1] Die näheren Nachweise zu den vier programmatischen Beispielen findet man unten.

griechischen Kirche oder bilden sie nur die deutlichsten Punkte einer nun verblaßten Entwicklungslinie?

Die folgende Untersuchung wird sich bemühen, dieser Frage neuerdings nachzugehen. Das *Problem der griechischen Laienbeicht* wird dabei den innersten Ring mehrerer Untersuchungskreise bilden. Bei dem Wort „Laienbeicht" denkt man zunächst an folgenden typischen Fall: Jemand ist dem Tode nahe und möchte vor dem Gang zu Gottes Gericht noch dem kirchlichen Bußgericht sich unterwerfen, er möchte beichten. Aber es ist kein Priester da. In seiner Gewissensnot bekennt er nun einem anwesenden Mitmenschen seine Sünden, er beichtet also mangels eines Priesters einem Laien. Das ist die *abendländische* Form der Laienbeicht, ein Hilfsmittel für den Notfall, das der Glaube an die Heilsamkeit, ja Notwendigkeit der Beicht erfunden und geübt hat. Ganz anders ist die Erscheinung in der griechischen Kirche, die hier unter dem Titelwort „Laienbeicht" besprochen werden soll. In Gewissenszweifeln oder in Sündennot sucht einer einen „Beichtvater", daß er ihm gut rate und Verzeihung für ihn von Gott erflehe. Mit diesem Anliegen geht er nicht zu einem „verordneten Priester", sondern zu einem geistlichen Mann, das heißt zu einem Asketen, der durch die „Gaben" des Heiligen Geistes ausgezeichnet ist. Denn nur ein solcher hat die nötige discretio spirituum zur Gewissensberatung und nur wer den Heiligen Geist hat, der hat auch die Gewalt, Sünden nachzulassen gemäß Joh. 20, 23. Die lateinische Laienbeicht ist also mehr sachlich orientiert an der vis confessionis, die griechische mehr persönlich an den Eigenschaften des πνευματικός πατήρ. Dieser Ausdruck ist schließlich eine Amtsbezeichnung wie unser Wort „Beichtvater". Aber es ist gleichsam erstarrte und abgeschliffene Lava, die einst glühend aus der Erde brach; am Anfange der hier zu beschreibenden Sonderentwicklung war dies „πνευματικός" im enthusiastischen Sinne eines charismatischen Geistbesitzes gedacht gewesen.

Wie kam man in bestimmten Kreisen dazu, die beichtväterliche Tätigkeit mit einer solchen Forderung zu verbinden? Wo schien sie erfüllt zu sein? — Diese beiden Fragen führen uns zurück in die Anfänge des christlichen Bußwesens und des Mönchtums, dessen erste Heroen vielbewunderte πνευματοφόροι waren. Blieb dem Mönchtum dieser Nimbus eines höheren Ideals? Er-

hielt und behielt es infolgedessen einen besonderen Anteil an der Bußverwaltung, der so weit ging, daß stellenweise der „Geistbesitz" allein auch ohne priesteramtlichen Charakter den Mönch zum Beichtvater machte? In welcher Verfassung befand sich solchen Einflüssen gegenüber das offizielle kirchliche Bußwesen? — Wir werden also zu reden haben von der Fortdauer des „Enthusiasmus" im Mönchtum und von der Rolle, die es auf Grund derselben im Bußwesen der griechischen Kirche spielte. Bei dieser *Verbindung von Pneuma und Metanoia* werden sich als Prüfungsfelder gegeneinander abgrenzen die altchristliche Zeit, dann die Periode bis zum Bilderstreit und von da die Zeit bis zum Ausgang des Mittelalters. Wir wollen zuerst die persönliche Voraussetzung der griechischen Laienbeicht prüfen, den sogenannten Enthusiasmus oder charismatischen Geistbesitz im Mönchtum *(I. Pneuma)*, dann die sachlichen Grundlagen derselben, den Zustand der öffentlichen und Privatbuße in der griechischen Kirche darstellen *(II. Metanoia)*, um dann die verschiedenen Arten und Möglichkeiten einer „Laienbeicht", wie sie in der Rolle des πνευματικὸς πατήρ liegen, zu erkennen *(III. Pneuma und Metanoia)*.

Bezüglich der Darstellung sei im voraus bemerkt: Der Verfasser wird *die Berichte nehmen, wie sie sind,* auch wo sie noch so sehr die Kritik herausfordern sollten.[1] Denn so, wie es in jenen ‚Vitae' geschrieben steht, wurde es auch geglaubt. Und *für unsere Untersuchung* kommt es gerade bei den Erzählungen von Charismen und Charismatikern nicht so fast darauf an, was in Wirklichkeit war, als darauf, was im Glauben des Volkes lebte. Denn nicht die Tatsachen, sondern die Meinungen von den Tatsachen sind psychologisch und damit geschichtlich in erster Linie wirksam.

[1] „Viel Merkwürdiges, aber wenig Zuverlässiges" hat nach eigener Aussage beispielsweise Palladius (h. Laus. c. 19, ed. Butler, c. 17) über die beiden Makarii erfahren. — Von dem dargelegten Standpunkt aus können wir für unseren Zweck auch die erweiterte Fassung der historia Lausiaca, wie sie bei Mi. gr. 34 995—1262 steht, ebenso benützen wie den jetzt maßgebenden Text Butlers in The Lausiac hist. of P. II. Cambridge 1904.

1. Teil.

„Pneuma“:

Der sogenannte Enthusiasmus im griechischen Mönchtum.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552317_0036

Vorbemerkung.

Der kirchliche Charakter des mönchischen „Enthusiasmus".

Theodor von Studion nennt in seiner „kleinen Katechese" die Mönche τὰ νεῦρα καὶ ἑδραιώματα τῆς Ἐκκλησίας.[1] Zu seiner Zeit konnte er allerdings mit gehobenem Bewußtsein so sprechen. Denn da waren oder wurden sie die wundengeschmückten Sieger im Bilderstreit. Aber auch wenn wir das ganze Stück Kirchengeschichte überblicken, in dessen zeitlicher Mitte Theodor, der zweite Basilius des Mönchtums, steht († 829), so finden wir, daß in der griechischen Christenheit die Mönche eine noch viel größere Rolle spielen als in der lateinischen. Das Charakteristikum freilich, das wir zum Verständnis der griechischen Laienbeicht darzustellen haben, scheint dem Ausdruck „Sehnen und Stützen der Kirche" etwas zu widersprechen. Der „Enthusiasmus" als religiöse Massenbewegung gilt im Gegenteil als eine Richtung, die an die Fundamente der kirchlichen Verfassung rührt, wie es in Wirklichkeit „Schwarmgeister" und schwärmerische Sekten schon des öfteren taten. Aber es gibt ja auch einen *innerkirchlichen Enthusiasmus*, den des Urchristentums. Das war ein Zeitalter der Charismen, einen Wehen und Flammen vom Sturm und Feuer des ersten Pfingstfestes. In den zahlreichen Erweisen des Geistes und der Kraft, die das griechische Christenvolk an seinen Mönchsheiligen bewunderte, finden wir *eine Art von Fortsetzung des urchristlichen Enthusiasmus* in anderen Verhältnissen und Formen.

Man kann nun sagen: Es ist ja auch die abendländische Hagiographie wahrlich nicht arm an Wunderberichten. Deswegen spricht man aber hier doch nicht von einem „Enthusiasmus". Warum dort? Das hat seinen Grund nicht etwa bloß in dem Bedürfnis nach einer charakteristischen Terminologie, sondern in folgender Beobachtung: Das Außerodentliche, Uebernatürliche, was von den orientalischen Mönchen berichtet wird, das führen diese selbst und ihre Verehrer zurück auf einen *charismatischen Geistbesitz* im Sinne von I. Kor. 12. 4 ff. Diese Visionäre und Thaumaturgen werden so ziemlich regelmäßig als besonders begnadete Träger des Heiligen Geistes vorgestellt, dessen Gaben nun jene „prophetischen" und „apostolischen Charismen" sind. Das ist in solcher Einheitlichkeit bei den Heiligen der abendländischen

[1] Mi. gr. 99. 393.

Legende nicht der Fall,[1] abgesehen davon, daß hier schon der Prozentsatz der Wunder, die einfach *geschehen*, nicht aus der gottverliehenen Kraft eines Heiligen heraus *gewirkt* werden, größer ist als dort. — Vielleicht wird das Nachfolgende diesen Eindruck von selbst hervorrufen. Wenn er begründet ist, so ist auch die Redensart von einer charismatischen oder enthusiastischen Tendenz des östlichen Mönchtums gerechtfertigt.

Dieser Enthusiasmus ist eine *innenkirchliche* Erscheinung. Die Euchiten oder Messalianer, welche von Theodoret haer. fab. IV. 11 „Enthusiasten" genannt werden,[2] desgleichen die Bogumilen und Paulikianer hatten eine spiritualistische Richtung, welche auf eine Bekämpfung des Priestertums und der Sakramente hinauslief. Darum schieden sie als Sekten aus der Kirche aus, soweit sie ihr vorher angehört hatten.

Daß dagegen das Mönchtum als solches kirchentreu war, bedarf keines Beweises. Sie vor allem kämpften die christologischen Glaubenskämpfe. Sie pflegten auch die echt griechische Kultusfrömmigkeit. Die Klöster waren die Pflanzschulen für den höheren Klerus, und umgekehrt zog mancher Hierach das „heilige Mönchsgewand" an.[3] In Frage kommen kann also eine antihierarchische oder konsequent spiritualistische Richtung nur beim vorbasilianischen Mönchtum und bei den Vertretern einer besonderen Askese, wie den Anachoreten, speziell den Inklusen und Säulenheiligen, sowie bei den Mystikern. Zur Illustration der gegenseitigen Wertung von Mönch und Hierarch sei hier nur verwiesen auf das unten über Barsanuphios den Inklusen, Daniel den Styliten, Symeon den Narren und Pseudo-Dionysius den Mystiker Gesagte. Was die Väter der Wüste anlangt, so erzählt Palladius[4] von einem Abramisus, der sich ohne Weihe das Priestertum anmaßte; etwas Aehnliches berichtet Epiphanius[5] von einem Zachäus im Gebirge von Jerusalem und zwei Gesinnungsgenossen desselben. Sind das auch nicht die einzigen Fälle solcher Art, so bleiben es doch Ausnahmen; und kein großer Name macht sie bedeutungsvoller. In den großen Charismatikern sah die griechische Kirche immer wieder ihr decus et solamen. Allerdings: Pachomius wurde auf der Synode zu Latopolis gerade wegen seiner „Geistesgaben", speziell der ihm nachgerühmten „Kardiognosie" zur Rede gestellt. Indessen ist das ein vereinzelter Fall. Vorkom-

[1] Man vergleiche daraufhin: H. Günther „Legendenstudien", 1906, und ders.: Die christliche Legende des Abendlandes, Heidelberg 1910, mit der griechischen Legende.

[2] Eine kurze Charakteristik ihrer enthusiastischen und quietistischen Mystik gibt Georgios Hamartolos Chronicon l. IV. c. 189. Mi. gr. 110. 657—660.

[3] J. Pargoire, l'Église Byzantine de 527 à 847. Paris 1905 p. 66: Les seules pépinières du clergé, du haut clergé surtout, sont les monastères et les solitudes.

[4] hist. Laus. c. 105 (= Butler c. 53).

[5] Expos. fid. und Anakephal. Mi. gr. 42. 805 und 876.

mende Konflikte zwischen Mönchen und Hierarchen hatten nicht in dem „Pneuma“ des Mönchtums den Anlaß, sondern meistens in Glaubensfragen. Man denke an die „langen Brüder“ oder an die Hesychasten.

Ein völliges Zurückziehen vom kirchlichen Kultleben ist selten.[1] Der Sonntag vereinigte beispielsweise die nitrischen Mönche regelmäßig zur Synaxis.[2] Kellienpriester brachten von Zeit zu Zeit die heilige Eucharistie auch zu Einsiedlern, die ihre Klause auch zu einem Kirchenbesuch nicht verlassen wollten. Donatistische Anwandlungen werden niedergehalten.[3] Die Hochschätzung des Priesteramtes von seiten der „geistlichen Väter“, die nicht bloß aus der Welt, sondern auch aus der Weltkirche geflohen zu sein schienen, kommt auch darin zum Ausdruck, daß es durchweg für ein Zeichen der Demut gilt, die Priesterwürde zu fliehen.[4] Nach der Achtlaster-Lehre des Euagrius Pontikus bewirkt der Dämon der Eitelkeit, daß sich der Mönch zu viel auf Askese und Charismen einbildet und nach der Priesterwürde strebt. Cassian überliefert in diesem Sinne gar das Wort: monachum . . . fugere debere mulieres et episcopos[5], während Johannes von Lycopolis ruhiger urteilt: Der Mönch solle das Priestertum weder mit allen Mitteln fliehen, noch mit allen Mitteln erstreben.[6] Der große Mönchsfreund Athanasius schreibt an Drakontius, der die Wüste nicht verlassen will:[7] „Du bist unter den Mönchen nicht der einzige, der ordiniert worden ist. Du bist auch nicht allein Vorsteher eines Monasteriums, noch allein bei den Mönchen beliebt. Du weißt, daß auch Serapion Mönch ist und Vorsteher vieler Mönche war. Es ist dir nicht entgangen, wie vieler Mönche Vater Apollos war. Du kennst Agathon wie Ariston. Du erinnerst dich des Ammonius, der mit Serapion eben ins Ausland gereist ist. Vielleicht hast du auch gehört von Muitus in der Oberthebais und kannst dich erkundigen über Paulus in Latopolis und viele andere. Und doch haben diese, nachdem sie einmal ordiniert waren, sich nicht geweigert, sondern das Hirten-

---

[1] Zum Beispiel Vit. Patr. ed. Rosweyd. VI. 3 n. 9. Dazu Duchesne, Histoire ancienne de l'Église. II. 491. — Hist. Laus. c. 138 (Butler c. 59). Ausdrücklich verurteilt wird die Weigerung des Valens und Heron, an den heiligen Geheimnissen teilzunehmen. Hist. Laus. c. 31. 32 (Butler c. 25. 26).

[2] Hist. Laus. c. 7.

[3] Vit Patr. V. 9. n. 11. Dazu Mi. gr. 65. 304 das Apophthegma über Markus den Aegypter, der 30 Jahre nicht aus seiner Zelle kam und durch eine Vision dafür belohnt wurde, daß er den Priester nicht verurteilt hatte, der bei ihm das heilige Opfer feierte. Vergleiche das unten über Nilus Sinaita und Isidor Pelusiota Gesagte.

[4] Berühmt ist das Beispiel des heiligen Chrysostomus und seines Freundes Basilius, grotesk das des Ammonius, hist. Laus. c. 11 (= Butler c. 12). — Vit. Patr. III. 22. VII. 33. n. 2.

[5] De coenob. inst. XI. c. 17; cf. c. 14.

[6] Rufin. hist. mon. c. 7. Mi. l. 21. 397.

[7] *Schiwietz*, ‚Das morgenländische Mönchtum‘, I, 1904, S. 313.

amt übernommen.“ — So erscheint von Anfang an die Freundschaft zwischen Athanasius und Antonius, die auch in dessen „Testament“ zum Ausdruck kommt, wie ein Symbol der guten Beziehungen zwischen Priestertum und Mönchtum, wenigstens nach der grundsätzlichen Seite hin. Das praktische Leben zeitigte natürlich immer wieder Erscheinungen des Wettstreites und auch — des Streites. Letzterer drehte sich in der Regel um Fragen der Jurisdiktion.[1] Bezüglich des Bußwesens kommt eine „Konkurrenz zwischen pneumatischem Mönchtum und hierarchischem Priestertum“ erstmals zum literarischen Ausdruck im sogenannten Demophilus-Briefe des Pseudo-Dionysius Areopagita. Aehnliche Stimmen klingen noch an bei Maximus Confessor und Theodor Studites. Wir werden aber sehen, daß gegen den Anteil des Mönchtums an der Spendung der Buße eine kräftige Reaktion erst eintrat, als das Beichtvateramt ausschließlich in den Händen der Mönche war, im 12. Jahrhundert. Von dem, was wir in diesem Buche Enthusiasmus nennen, war dabei gar nicht mehr die Rede: Das Σχῆμα besaß, was das Πνεῦμα erworben hatte.

Da sich ergeben wird, daß der sogenannte „Enthusiasmus des Mönchtums“ das Problem der griechischen Laienbeicht allein noch nicht erklären kann, so werden im ersten Teile auch die anderen Faktoren zu behandeln sein, die den Nimbus der Mönche als der „geistlichen Väter“ des Volkes vollenden halfen.

---

[1] *Ph. Meyer*, Die Haupturkunden zur Geschichte der Athosklöster, Leipzig 1894, S. 39 ff, 163 ff.

E. le Barbier, S. Christodoule et la reforme des couvents grecs au XI. s Paris 1863, p. 70 f.

Marin, Les Moines de Constantinople, Paris 1897. l. III. Les moines et le pouvoir spirituel, p. 168—223

W. Nissen, Die Regelung des Klosterwesens im Rhomäerreich bis zum Ende des 9. Jahrhunderts, Hamburg 1897, S. 14 f. — Ueber Enstatius von Thessaloniche vgl. unten.

A. Die Pneumatophoroi: Der persönliche Enthusiasmus.

I. Antonius und seine Jünger.

1. Der Anfang der Askese und die Charismen.

Die *Vita Antonii*[1] führt uns in eine Welt des Geistes und der Geister. Aus der großen, fröhlichen Welt geht der „Mönchsvater" in die Wüste;[2] die kleine Welt von Fleisch und Blut aber will er in die vollkommenste Dienstbarkeit des Geistes bringen. In unerbittlicher Askese alles opfernd macht er sein Herz zu einem Altar, auf den es vom Himmel heiliges Feuer regnen soll: er kasteit sich, um ein auserwähltes Gefäß des Heiligen Geistes zu werden. Nicht bloß so, wie Gott jedem seinen guten Geist gibt, der ihn darum bittet: auf ihn kam — das ist die feste Ueberzeugung seiner Verehrer — der Flammengeist der Weissagung und Krankenheilung;[3] nicht bloß so, wie alle Guten Kinder Gottes sind: durch das Charisma des Geistes wird er der ehrfürchtig angestaunte „Mann Gottes"[5] (ib. c. 70, cf. c. 4), der Bischöfen ratet und immer wachsende Jüngerscharen unterweist. Nicht bloß so, wie auch der vollkommene Gnostiker als „Pneumatiker" gedacht war: Er ist das Urbild des *charismatischen Pneumatophoros nach* dem Zeitalter der Charismen, das *Urbild des enthusiastischen Mönches.* Gegen 20 Jahre kämpft er den guten Kampf in einer verlassenen Bergruine und während der Sturm der Versucher ihn umtost, überkommt den Standhaften ein stilles Pfingsten wundersamer Geistesweihe, die fortan in den Augen der Gläubigen seinen asketischen Apostolat verklärt.[4] „Darauf trat Antonius hervor wie aus einem unzugäng-

[1] Im folgenden wird die Ausgabe bei Mi. gr. 26, 83 ff. nach Kapitelsnummern zitiert.

[2] Die Wüste galt in besonderer Weise als eine Domäne der bösen Geister'; gerade deswegen wurde sie in den Augen der damaligen Asketen die Arena des „geistlichen Kampfes" oder, um mit Johannes Moschos zu reden, ein Pratum spiritale, nach des Hieronymus Wort „frühlingsduftig von den Blumen Christi" (Ep 14 ad Heliodor). Ueber dessen begeistertes Lob der Einöde vergleiche *M. Heimbucher*, ‚Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche', Paderborn 1907, I², 92.

[3] Vit. Ant. c. 34 ff., 55 ff., 64 f.

[4] Ueber Ekstasen berichtet z. B. die Vita c. 65, über Visionen c. 55, 59 f., über Wunder c. 15, 48, 51 u. a — Die ruhige Abgeklärtheit seines Wesens feiern c. 14, 67, wozu allerdings c. 47 auch zu vergleichen ist.

lichen Orte, in die Mysterien eingeweiht und des Gottes voll."[1] In dieser hohen Kraft kann er die Geister unterscheiden (c. 63, 88) kann heilen, raten, prophezeien (c. 14, 34 f., 55 f., 59 f.). Wohl dem, für den er betet![2] So wird er die Zuflucht der Menschen, vor denen er geflohen. In Scharen kommen sie zu ihm in Angelegenheiten des Leibes und der Seele, Heilige und Sünder, Kirchenfürsten und heidnische Philosophen (c. 74—81). Kranke und Besessene werden zu ihm gebracht (c. 55 f.). Das Volk hängt an ihm. „Als Antonius entschlafen war, fühlten sich alle wie Waisen und Vaterlose" (c. 88). Ja, selbst Kaiser Konstantin und seine Söhne schreiben an ihn „wie an einen Vater" (c. 81). Sein großer Freund Athanasius kann von ihm sagen (c. 87): Er war Aegypten von Gott als ein Arzt gegeben. Wer kam traurig zu ihm und wäre nicht fröhlich heimgegangen . . ., wer zornig und wäre nicht freundlich geworden . . . Welcher mißmutige Arme sah ihn und hätte nicht den Trost gelernt, den Reichtum zu verachten? Welcher laue Mönch hätte ihn besucht, ohne im Guten gestärkt zu werden? . . . Welcher Jüngling war bei Antonius im Gebirge und wurde nicht von der Stunde an ein Verächter der Lust, ein Liebhaber der Mäßigkeit? Wen quälten die bösen Geister so, daß er auch bei ihm nicht Ruhe finden konnte? Wer kam in schweren Seelennöten, dem es nicht bei ihm leichter ums Herz geworden wäre?" — Diese kamen und gingen.[3] Viele blieben aber in seiner Nähe als seine Nachahmer und Schüler.[4] So wurde er das *Urbild eines „geistlichen Vaters"*.

Doch er hat auch andere Besucher: Auch die Dämonen der Sünde kommen zur „Versuchung des heiligen Antonius".[5] In allen möglichen Gestalten sieht er sie kommen, einzeln und in Haufen; sie bestreiten ihn mit Gewalt und List. Aber sie vermögen nichts wider ihn. Das sind bei ihm nicht bloß Bilder des sittlichen Ringens, sondern sein Biograph läßt ihn das alles wirklich und handgreiflich erleben. „Ja, die gesamte Askese erscheint in den Augen dieses Mönchsvaters als ein Kampf gegen die Mächte der Finsternis."[6] Die lebendige Darstellung dieses Kampfes ist sein hauptsächliches Lehrgut.[7] Sein Leben wird in den Augen der damaligen Welt ein Schauspiel, in dem Engel und Dämonen mitspielen.

---

[1] Προῆλθεν ὁ Ἀντόνιος ὥσπερ ἐκ τινὸς ἀδύτου μεμυσταγωγημένος καὶ θεοφορούμενος. Mi. gr. 26, 864 C.

[2] c. 84: „Dem Antonius gehörte nur das Gebet und die Askese." — Die Geheilten „dankten nicht dem Antonius, sondern Gott allein", c. 56, dazu c. 58.

[3] c. 88: Ein jeder ging wie kampfgerüstet von ihm

[4] c. 15: Rasch entstand in seiner Nähe ein Kreis von Mönchswohnungen, „denen allen er wie ein Vater vorstand". Dazu c. 44 eine schwungvolle Schilderung dieses „Landes der Gottesfurcht und der Gerechtigkeit".

[5] c. 8 f., 39 f. 51 f.

[6] *J. Schiewietz*, ‚Das morgenländische Mönchtum', I, Mainz 1904, S. 258.

[7] Vit. Ant. c. 21—44.

„Anfang der Askese“ nennt Athanasius[1] das Leben des heiligen Antonius. In der Tat wurde sein Beispiel Ungezählten wie ein vorgelebtes Evangelium, dem sie nachleben wollten. Seinen Mantel hinterließ der Eremitenvater zweien, Athanasius und Serapion, seinen Geist aber Tausenden, die das Mönchsgewand trugen. Von ihm hauptsächlich hatten sie die *enthusiastische Auffassung ihres asketischen Lebensberufes;* er war ihnen ein beständiger Kampf gegen die Dämonen der Sünde, ein beständiges Ringen um die Gnade und die Gaben des Heiligen Geistes. Sie waren überzeugt, daß die „Geister der Bosheit“ nicht bloß moralisch, sondern auch physisch ihr Leben beeinflußten und daß dem gegenüber der gute göttliche Geist sich nicht bloß in stillem Gnadenwirken, sondern auch in besonderen Charismen sich erweise. Die *dämonologische Auffassung* des Meisters konnte nicht mehr überboten werden, wohl aber erfuhr das *Bewußtsein charismatischen Geistbesitzes* noch manche Steigerung. So erglühte der sogenannte Enthusiasmus im griechischen Mönchtum.

Steht er mit dem urchristlichen Enthusiasmus innerlich und äußerlich im Zusammenhang?

Die außerordentlichen Erweise des Geistes und der Kraft, die da und dort in der ersten Kirche wie Flammenzeichen des neuen Heiles aufleuchteten, kann man zusammenfassend als *urchristlichen Enthusiasmus* bezeichnen. Den klassischen Text dazu schrieb der heilige Paulus 1 Kor. 12 f. Daß dieser Geist der Charismen auch im *nachapostolischen* Zeitalter noch nicht ausgelöscht war, zeigt *Weinels* Darstellung bis auf Irenäus herauf.[2] —

„Aber seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts erlahmen die Erscheinungen rasch;[3] sie sind nun nicht mehr die Signatur der Gesamtkirche und jeder einzelnen Gemeinde, sondern sie sind die Ausstattungen weniger bevorzugter Personen . . . Nicht erst Eusebius blickt (im 3. Buch seiner Kirchengeschichte) auf das Zeitalter des Geistes und der Kraft als auf das vergangene heroische Zeitalter der Kirche zurück,[4] sondern schon Origines[5]

[1] Vit. Ant, c. 93.

[2] *Weinel H.* ‚Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus‘. Frbg. 1899. Dazu *A. Harnack* L. D. G. I[4]. S. 60[1].

[3] Ueber eine bezeichnende Bedeutungsänderung des Wortes Charisma vgl. *P. Battifol* ‚Urkirche und Katholizismus‘, übersetzt von F. Seppelt, Kempten 1910 S. 127.

[4] h. e. III, 37.

[5] c. Cels. I, 2 erinnert er an den Beweis des Geistes und der Kraft und sagt, „daß sich Spuren davon noch bei solchen erhalten haben, die ihr Leben nach dem Willen des Logos führen“. II, 8 „behauptet er nur, daß er selbst noch mehrere Wunder gesehen habe“. Nach I, 6 dauern Exorzismen und Heilungen noch fort.

urteilt aus einer verarmten Gegenwart heraus".[1] Das erste Kapitel im 8. Buch der apostolischen Konstitutionen handelt zwar über die Charismen, als bestünden sie noch in der Kirche. Aber einen tatsächlichen Schluß darf man daraus eben so wenig ziehen[2] als etwa aus dem Umstande, daß Bischof Cyrillus von Jerusalem von den Propheten und Lehrern noch im Tone der Didache spricht. Chrysostomus de incompreh. I. 2 läßt keinen Zeifel darüber, daß er die Charismen zu dem rechnet, was einstens war.

Kurz: Der Enthusiasmus, im Sturm der ersten Begeisterung gesäet, schoß rasch zu einem fruchtreichen Wunderbaume auf, dessen Stamm der Sturm der Zeit, der rauhen Wirklichkeit, ebenso bald knickte. Aber er hatte im christlichen Neuland dauerhafte Wurzeln, aus dem im Laufe der Zeit immer wieder andere Schößlinge aufwuchsen. Von Gebilden, welche die Kirche als unecht abtrennte, wie dem Montanismus, sei hier nicht weiter die Rede. Von der innerkirchlichen Entwicklung interessieren hier namentlich die *Asketen* und *Martyrer* als zwei Stände besonderen Geistbesitzes. Erstere werden als eigener Stand in mehr oder weniger privilegierter Stellung bezeugt von Hippolyt, Origenes, Eusebius von Cäsarea und Cyrillus von Jerusalem.[3] Nach den apostolischen Konstitutionen VIII. 13 empfingen sie die heilige Kommunion unmittelbar hinter dem Klerus. Am angeführten Orte folgert Harnack aus den Pseudoklementinen, „daß die Funktionen der uralten charismatischen Lehrer (und Exorzisten) auf die demgemäß mit hohen Rechten und Pflichten ausgestatteten, bald seßhaften, bald wandernden Asketen übergegangen sind, oder vielmehr, daß diese und jene eins sind". Aus der Gegenwirkung gegen Korruption und aus Absonderungstendenzen erklärt er dann das Einmünden derselben in die Anachorese. Die ‚Vita Antonii' macht den Eindruck, daß sich dies sozusagen von selbst ergab aus dem Zuge, den Antonius in sich spürte und auf andere ausübte. Eine literarische Ziselierung des vordem ungemeisterten Asketenbildes kann man im Gnostiker des Klemens sehen.

---

[1] *Harnack A.*, ‚Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten'. Lpzg. 1902. S. 151 f.

[2] Allerdings VIII. 26 setzt in bezug auf Dämonenaustreibung und Krankenheilung wirklich das Vorkommen diesbezüglicher Charismen voraus. Sonst könnte hier nicht verordnet werden: „Ein Exorzist wird nicht geweiht Denn dieser Kampfpreis ist Sache des freien Wohlwollens und der Gnade Gottes in der Herabkunft des Heiligen Geistes Denn wer das *Charisma* der Krankenheilung empfängt, wird durch eine Offenbarung von Gott (als solcher) bezeichnet, da allen die innenwohnende Gnadengabe offenkundig ist." — *Pseudo-Dionysius* denkt bei dem Los, das nach Apg. 1. 23 f. auf Matthias fiel, an ein Charisma, das ihn als den von Gott Erwählten bezeichnete. Auch das ist ein Symptom von Charismengläubigkeit.

[3] *Schiwietz*, S. 17. — *Harnack, A.*, Die pseudoklem. Briefe ... Sitz.-Ber, Berlin 1894, S. 379 f. — *Wendlandt*, Die hellenist-röm. Kultur, Tübingen 1907, S. 136. — Der Heide bei Makarius Magnes (Porphyrius) III., 36 fragt: Und wie dürfen einige Frauen, welche jungfräulich leben, so gewaltig Rühmens davon machen, und behaupten, sie wären des Heiligen Geistes voll wie die, welche Jesum gebar? Harnack, Mission, 158[1].

2. Die neuen Konfessoren.

Die Mönche selbst empfanden ihre ἄσκησις und φιλοσοφία gegenüber den altchristlichen Asketen als etwas Neues;[1] ihr Anfang hieß Antonius. Dagegen knüpften sie gerne und bewußt an die Stellung der Martyrer an, sodaß es jedenfalls nicht gegen ihre eigene Meinung verstößt, sie *als Erben des Konfessorengeistes* zu betrachten. Die Apostolischen Konstitutionen VIII. 23 zuerkennen Ehre den Bekennern; sehen aber den Fall vor, daß ein Konfessor auf Grund des erlittenen Martyriums sich die Würde eines Diakons, Priesters oder Bischofs anmaßt. Ein solcher soll als Verleugner Christi, schlechter denn ein Ungläubiger, verjagt werden. Während hier ausdrücklich zur Ausübung der genannten Aemter auch für den Bekenner die Weihe erfordert ist, wird er nach dem koptischen apostolischen Kanon 34 des Diakonates und Presbyterates als solcher und ohne Handauflegung teilhaftig.[2] Ein gleiches lehrt das „Testament unseres Herrn".[3] Nur zur Bischofsweihe soll auch der Konfessor die Handauflegung erhalten. Kanon 43 Hippolyts sagt vom Konfessor: Mereri gradum presbyteralem coram Deo non secundum ordinationem quae fit ab episcopo . . . confessio fidei est ordinatio eius. An anderer Stelle bringt das „Testament"[4] ein ähnliches Privileg in Zusammenhang mit charismatischer Ausrüstung: Si quis in populo apparet habens charisma sanationis vel scientiae vel linguarum, ne super ipsum imponatur manus, cum ipsum opus iam sit manifestum. Illis vero exhibeatur honor.

Nun waren die Mönche die neuen Konfessoren, die unblutigen Märtyrer. Es ist ein Programmsatz für alle, was die Vita Antonii c. 47 von ihrem Helden sagt, der in der Verfolgung des Maximin das Martyrium in Alexandrien gewünscht, wenn auch nicht direkt gesucht und seinerseits die Bekenner gestärkt hat: Πάλιν εἰς τὸ μοναστήριον ἀνεχώρει καὶ ἦν ἐκεῖ καθ' ἡμέραν μαρτυρῶν τῇ συνειδήσει καὶ ἀγωνιζόμενος τοῖς τῆς πίστεως ἄθλοις.[5] In der Homilie auf die 40 Märtyrer prägt Basilius, der auch ein „martyrium confessionis" kennt, den ähnlichen Ausdruck μάρτυρες τῇ προαιρέσει. Inhaltlich näher liegt aber der Gedanke des Origenes hom X. in Num. Mi. gr. 12, 639 A: Ego non dubito et in hoc conventu esse aliquos ipsi soli (= Deo) cognitos qui jam apud eum martyres sint testimonio conscientiae parati, si quis exposcat effundere sanguinem suum pro Christi nomine. — Strom.

---

[1] *Schiwietz*, 47: „Wir vermissen im Asketentum verschiedene konstitutive Elemente des späteren Ordensstandes."

[2] *Funk, F. X.*, Die Ap. Konst., Rottbg. 1891, S. 260.

[3] ed. J. E. Rahmani 1899. I. 39, p. 93.

[4] I. 47, p. 109.

[5] Ganz ähnlich fordert Ephraem der Syrer De perfectione hominis zu Demut, Gehorsam und Liebe auf mit der Parole: εἰ καὶ καιρὸς οὐ παρέστι μαρτυρίου, τῇ συνειδήσει γενώμεθα μάρτυρες opera Graec. Lat. III. 294 A.

IV. 4. VII. 4 nennt Klemens den asketischen Gnostiker einen Märtyrer. Direkt vollzieht die Gleichung: Mönch=Märtyrer Cassian in Coll. XVIII. 7: Illos (=die wahren Mönche im Gegensatze zu den Sarabaitae) patientia atque districte . . . crucifixos huic modo (sic. Mi. l. 49. 1106 B) quotidie vivosque martyres facit.[1] Der Kommentar des Alardus Gazaeus verweist dazu auf Hieron. ep. 27: devotae . . . mentis servitus immaculata quotidaneum martyrium est," ferner auch Augustinus (sermo 50) Gregorius 36. — Aehnliche Hinweise auf Cyprian, Methodius, Sulpicius Severus, Caesarius von Arles gibt Lucius, die Anfänge der Heiligenverehrung . . . S. 396 f.

Unter Hinweis auf Luk. 18, 29 und Apoc. 20, 4 hatte Cyprian[2] den treuen Gläubigen, welche die Nachfolge Christi allem vorziehen, von seiten des Herrn die Ehre der Märtyrer versprochen. Deutlicher wird hierüber die Pseudocyprianische Schrift de duplici martyrio c. 17, p. 231: „Nicht immer wüten Männer wie Nero, Diokletian, Decius und Maximin; nie aber wird der Teufel aufhören, die Soldaten Christi zu drillen. Vielleicht, so Gott will, kommen Zeiten, in denen kein Tyrann, kein Verfolger die Kirche bedrängt. Numquam tamen defutura sunt certamina, numquam martyria, quibus homines pii glorificant Deum. Nachdem er dann c. 20, p. 233 betont hat, daß auch das Bekenntnis der Sünden Gott verherrlicht, mahnt er c. 23, p. 235: et tota etiam vita martyrium, hoc est testimonium reddat Deo: quod adeo negligendum non est, ut nisi ea praecesserit, martyrium, quod sanguine prohibetur non sit martyrium; frustra enim cervicem praebueris carnifici, nisi prius occideris membra quae sunt super terram, hoc est affectus . . . c. 31, p. 24 sq. wird im Anschluß an Hebr. 11, 39 erklärt: etiam vita bona peragi martyrium fidei . . . Es wird unterschieden zwischen martyres und confessores. Alle, die ihr Fleisch samt seinen Lüsten gekreuzigt haben, sind vor Gott Martyrer. Nec martyrii corona fraudabuntur, *inprimis autem monachi*, qui vere monachi sunt, ac virgines, quae vere virgines sunt. Aeußere Bußwerke tun es nicht; darunter kann sich ein sehr weltlicher Geist verbergen, was sich zeigt, sobald sie zu einem kirchlichen Amt berufen werden. Der Prologus zur Vita Pachomii[3] stellt in einem rhetorischen Ueberblick einen direkten historischen Zusammenhang zwischen den Martyrern und Mönchen her. Nachdem nämlich diejenigen, die aus der Heidenwelt sich zum Glauben und zum mönchischen Leben bekehrt hatten, den heldenhaften Leidensmut der Martyrer geschaut hatten, fingen sie an, die Hebr. 11, 37 charakterisierte Lebensweise wieder aufzunehmen. . . . Atque ita factum est, ut severo sane vivendi

[1] Vgl. Mi. l. 74, 392: Qui sibi vim facit propter Deum similis est homini confessori.

[2] ad Fortundt. c. 12. ed. Hartl. p. 345.

[3] As. Maji t. III. p. 295.

genere et laudanda plurimum pietate homines sanctissimi sese exercerent, cum dies noctesque non Christum modo crucifixum sed eos etiam ipsos quos in tormentis et morte conspexerant Martyres ob oculos et in exemplum sibi haberent propositos. Patris siquidem nostri Antonii Ascetae clarissimi et in omni virtutum genere excellentis ea fuit vitae ratio, quam et magnus Elias et Elisaeus et Johannes Baptista quondam tenuere. — Woher dieser Prolog auch stamme, die hier zugrunde liegende Auffassung erscheint in verschiedenen Nüancierungen auch in den von Amelineau edierten arabisch-koptischen Lebensbeschreibungen.[1] Da ermahnt (S. 450) Pachonius den kranken Theodor zur Geduld im Leiden, weil nicht nur Andachtsübungen, Abtötungen und die Schläge, die Satan den Menschen gibt, als „Martyrium" gerechnet werden, sondern auch Leiden und Krankheiten, gemäß 1. Kor. 15, 31. Seite 543 erscheint dem kranken Pachonius der heilige Paulus und kündigt ihm ein kleines Martyrium an, wodurch er seinen Dienst erst vollende. Der Klostervater freute sich darüber, denn er wünschte zu jeder Zeit ein Martyrer zu sein für den Namen des Messias".[2] Dies Gesicht und sein Wunsch erfüllt sich auf der Synode von Esneh, wo er angegriffen wird. Er sagt danach von den gekosteten Bitterkeiten: „Ich habe mein Martyrerbekenntnis abgelegt" (S. 595). Die pathetische Bezeichnung erlittener Unbill als Martyrium ist allgemein menschlich. Speziell die mönchische Askese wird wieder als Martyrium gewertet in der Gedächtnisrede Theodors (S. 650), wo es heißt, Pachomius sei aufgenommen worden von den Heiligen, Aposteln, Propheten, Martyrern, „weil er jederzeit ein Martyrer gewesen war durch Hunger, Durst, Nachtwachen ..." Die koptische Vita (S. 24) erzählt vom Palämon, der eine Zeitlang der „geistliche Vater" des heiligen alten Pachomius war, daß er sich fast zu Tode gehungert habe unter Berufung auf die Geduld der Martyrer. Von dem Büßer Silvanus sagt der erste Koinobitenmeister (S. 532): „Er leidet wie ein Martyrer."[3] Auch Nilus Sinaita kennt epist. III, 71 ein geistiges Martyrium des miles Christi. Unter seinen „Sentenzen" findet sich auch diese:[4] τὴν ὑπομονὴν ἀσκοῦ, οἵαν αὐτὴν ἔγνωμεν γυμνασθῆναι τοὺς μάρτυρας, ἐπειδὴ τὸ τῆς συνειδήσεως μαρτύριον καὶ ἡμεῖς ἀπαιτούμεθα. Diese Wertung des Gehorsams spricht auch aus dem Apophthegma von Pambo[5], der den Bruder, welcher sich

[1] Annales du Musée Guimet t. XVII, Paris 1889, p. 1—711.

[2] Seite 557 wird erzählt, daß eine blutflüssige Frau sich an den Confessor Dionysius, Priester der Kirche von Dendera, wendet, damit er ihr helfe, den heiligen Pachomius zu sehen. Sie berührt dann des letzteren Gewand und wird gesund.

[3] *Leipoldt* macht gelegentlich der Charakteristik Schenutes von Atripe die Bemerkung: „Auch der Geist der Martyrer fand in den Hütten der Einsiedler eine neue Heimstätte." T. U. N. F. X. (s. S. 53). Sein enthusiastisches Bewußtsein spricht aus seinem Testamente, S. 55.

[4] Mi. gr. 79, 1241. n. 7.

[5] Vit. Patr. V. 14 n. 7.

durch Gehorsam auszeichnete, höher stellte als die anderen, welche sich durch Fasten, Armut und Werke der Liebe hervortaten. Denn die Gehorsamen achte er Confessoren gleich.

Grundsätzlich hat Basilius dem Gehorsam als fundamentaler Klostertugend das Vorbild des Gehorsams Jesu Christi vorgesetzt.[1] „Damit ist dann auch die Gleichstellung des Mönchs mit dem Martyrer von einer neuen Seite her begründet".[2]

Johannes Klimakus erzählt[3] von einem Mönch Abbacyrus im Sinaikloster, der ein 17jähriges, sehr strenges Tirocinium durchmachen mußte. Unter anderem wurde er zu seiner Verdemütigung und wegen seiner ungezügelten Zunge fast täglich vom Tisch fortgejagt. Sterbend dankt er für diese Härte, die ihn vor den Angriffen der Dämonen bewahrt habe: Ὃν καὶ ὡς ὁμολογητὴν μετὰ τῶν ἐκεῖσε κατακειμένων ἁγίων ἀξίως ὁ δικαιοκριτὴς ποιμὴν κατατεθῆναι ἐκέλευσεν. 709 C wird der Mönch ermahnt, sich nicht zu erheben bei den Erzählungen von Hesychasten und und Aniachoreten: Τῇ γὰρ τοῦ πρωτομάρτυρος στρατείᾳ βαδίζων ὑπάρχεις.

Der zweite Basilius, Theodor von Studium preist gleichfalls das unblutige Martyrium der Askese in Bewachung und Reinigung der Gedanken.[4] In den mannigfaltigen Vergleichungen von Mönch und Martyrer[5] können wir drei Beziehungsweisen unterscheiden: eine sprachliche, bildliche und sachliche. Die erste geht von der Wortbedeutung „Zeuge" aus und sieht in jedem wahrhaft guten Leben ein Zeugnis für Christum, ein Bekenntnis der Tat, ein „Martyrium". Die andere betrachtet den Gehorsam als ein geistiges Absterben, ein freiwilliges Ertöten des inneren Eigenlebens, wodurch man Christo und den Martyrern geistigerweise nachfolgt. Für die dritte Auffassung liegt der Vergleichungspunkt im wirklichen Leiden um Gottes willen: Die Buß-

---

[1] Reg. fus. 28, 2; Reg. brev. 115. 116. 118.

[2] *K. Holl* 164.

[3] scal. parad. gr. IV. Mi. gr. 88, 696 A.

[4] Mi. gr. 99. 1684 B. — Vgl. auch unter den Interpretationes div. mandatorum c. 31. Mi. gr. 106. 1369 C.

[5] Interessant, aber für unser Thema nicht von Belang ist die andere Gleichung zwischen *Mönch* und *Philosoph:* „Daß man das Mönchsideal ein Philosophieren nannte, hatte schon der Jude *Josephus* angebahnt" (Dobschütz in Byz. Z. XVII. 147). Sehr häufig gebraucht diese Bezeichnung *Sozomenus* h. e. I. 12. VI. 29. 33. *Nilus* Sinaita handelt im Tractat. de monast. exercit. c. 1—3 über die wahre Philosophie, die in der Nachfolge Christi besteht, c. 4 über die wahre Philosophie der Apostel. Vgl. dazu das Apophthegma von der Unterredung zwischen *Epiphanius* und Hilarion über die „bessere Philosophie" (Vit. Patr. V. 4. n. 15 = Mi. l. 73. 866), *Basilius* im zweiten Sermo asceticus n. 1 (ed. Garnier II. 453 E): Χρὴ... τοὺς τῇ ἀσκητικῇ προσερχομένους ζωῇ πάσης ὕλης βιωτικῆς γυμνωθέντας ἐντὸς τοῦ κατὰ φιλοσοφίαν γενέσθαι βίου. — *Jo. Chrysostomus* schrieb einen „Vergleich . . . eines Königs mit einem der durchaus wahren und christlichen Philosophie gemäß lebenden Mönche" (Mi. gr. 47. 387 – 392), wobei ἡ κατὰ Χριστὸν φιλοσοφία das Streben nach Vollkommenheit bedeutet. Der junge *Theodosios* fragt den Erzbischof Juvenalis zu Jerusalem

übungen und Kasteiungen des Mönches sind eine freiwillige Tortur im Namen Christi, ein unblutiges Martyrium, bei dem das Fleisch samt seinen Lüsten gekreuzigt wird.

Nimmt man hierzu noch die z. B. im Bericht von den Lyoner Martyrern[1] zutage tretende Meinung, daß die Martyrer direkt mit dem Teufel kämpfen, und hält sie zu der Auffassung der Askese als eines Kampfes mit den Dämonen, die dem Athleten Christi nicht bloß Versuchungen, sondern auch körperliche Schmerzen bereiten, so ist die Gleichung: Mönch = Martyrer, noch verständlicher. Zugleich leuchtet ein, daß in der dritten Auffassung die eindrucksvollste Darstellung dieser Gleichung lag, welche das Prestige eines besonderen Geistesbesitzes des Mönchtums erklären hilft. Die erstgenannte Betrachtungsweise dagegen ist sympathisch durch ihre Anwendbarkeit auf das christliche Leben überhaupt, die zweite mochte in Klosterexhorten de oboedientia ein wirksames Mittel bilden.

In der ersten Zeit war die Empfindung für die Martyrerrolle des büßenden Mönches lebhafter; seine Kasteiungen erschienen als freiwilliges Martyrium.[2] Später wurde diese Auffassung lehrhafter und mittelbarer; trotz einiger Vergleichungen blieb die „Tränentaufe" hinter der Bluttaufe doch in größerem Abstande zurück. Je mehr die Martyrerepoche eine klar abegrenzte Größe wurde, desto weniger sah man in den Mönchen noch ihre Nachfolger, bis in der Zeit des Bilderstreites die Mönche selbst wirkliche Martyrer wurden.

Nach dem Gesagten ist natürlich der Satz von den Mönchen als Erben des Konfessorengeistes cum grano salis zu verstehen. Die „Nachfolge" bleibt doch nur eine Analogie, und der „Geist", mit welchem man — in welcher Ausdehnung wäre noch zu untersuchen — den „Martyrer" ausgestattet glaubte, war anderer Art

---

ob er als Anachoret oder Koinobit sein mönchisches Leben beginnen solle: ποίῳ ἄρα τρόπῳ τοῦ φιλοσοφεῖν ἄρξομαι (Lobrede auf den heiligen Theodosios, verfaßt von Theodoros, Bischof von Petrai, ed. Usener I. 12). — *Thomas von Marga*, der Palladius der nestorianischen Mönche, sagt zum Ruhme des Rabban Mâr Abraham: Wie man einst zur Erlernung der heidnischen Philosophie nach Athen kam, so ging jeder, der in der geistlichen Philosophie unterrichtet werden wollte, zu dem heiligen Kloster des R. M. Abraham und schrieb sich in seine Sohnschaft ein (*W. Budge*, Book of governors. 1893. II. 42). — Auch *Justinian* macht sich ähnliche Ausdrücke zu eigen (Nov. 5. 3). — *Johannes Mauropus* (Euchaites) gibt dem strengen Leben seines Helden Dorotheos die Note φιλοσόφως καὶ καθαρῶς (P. de Lagarde in der Abh. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1181. S. 211). Den Kaiser *Romanos Lekapenos* schickten seine Söhne Stephanos und Konstantinos 944 nach dem Inselkloster Prote, „damit er mit den Mönchen philosophiere" (H. Gelzer bei Krumbacher[2] 983). Weitere Belege aus dem Stoiker Chairemon, aus Gregor von Nyssa, Chrysostomus, Isidor von Pelusium und Ps. Dionysius im Anschluß an Proklus u. a. siehe bei *H. Koch*, Ps. Dionys. Ar. in seiner Beziehung zum Neuplatonismus und Mysterienwesen, Mainz 1900, S. 99.

[1] Euseb. h. e. V. 1. 19. Vgl T. U. III_1. S, 449^{35}.

[2] Vit. Patr. VI. 3. n. 1. Makarius: Venite videre martyrium horum mirorum peregrinorum.

als das Charisma der geistlichen Väter. Anders erworben, äußerte er sich auch anders, nicht in Zeichen wie bei den großen Mönchen.[1] Aber *eine* Aehnlichkeit besteht: die Beziehung zur Sündennachlassung. Dieser werden wir weiter unten nachgehen. Sie ist der Grund, warum das Verhältnis Martyrer-Mönch erörtert werden mußte.

3. Charakteristik der Charismen.

Während das Vorbild der Martyrer immer wieder auftaucht, hat das enthusiastische Bewußtsein der Mönche an *die Charismen der Urkirche* nicht planmäßig angeknüpft. Basilius allerdings will in seinem Koinobion die erste Christengemeinde, in welcher die Charismen aufleuchteten, zur Darstellung bringen. Aber gerade in seiner Gründung ist der „Geist gedämpft". Der Enthusiasmus des vorbasilianischen Mönchtums entwickelt sich nicht an Schilderungen und Erinnerungen aus dem apostolischen und nachapostolischen Zeitalter, sondern aus biblischen Vorbildern und Verheißungen, sowie aus eigenen Erlebnissen. Bei diesen allerdings wirkte die aus den verschiedenen „pneumatischen" Erfahrungen gespeiste geistige Gesamtverfassung der Zeit mit.

Enthusiastisch ist schon die Grundlage ihrer Auffassung vom sittlichen Leben: Es ist ein beständiger Kampf gegen die Dämonen; deren Einfluß wird nicht etwa bloß als versucherischer Gedanke vorgestellt, sondern so realistisch wie möglich als ein leibhaftiges Erscheinen und Possenspielen. In allen erdenklichen Gestalten der List, mit allen möglichen Gewalten des Hasses stellen sie dem Mönche nach.[2] „Die ganze Atmosphäre, in der der Mönch sich bewegt, ist mit Dämonen angefüllt" . . . „Er glaubt . . . ganz bestimmt an die Wirklichkeit seines Verkehres mit der Geisterwelt. Mit leiblichen Augen sieht er die Dämonen, die Engel, die Heiligen, wie sie sich ihm nahen, ihn zu versuchen oder in seinem Kampfe zu stärken."[3] Nicht erregte Kriege, nicht vergossenes Blut, versenkte Schiffe oder angestiftete Feindschaften gelten dem Teufel so viel als ein verführter Mönch, nach 40 Jahren der Keuschheit beraubt.[4] So wird das Leben jener asketischen Wüstenbewohner zu einem Schauspiel, in dem Engel[5] und Dämonen mitwirken.

---

[1] Die Martyrerwunder könnte man zum größten Teile passive Wunder nennen, insoferne an ihnen Wunderbares geschieht, cf. z. B. Mart. Lugd. et Vienn. (Eusel h. e. V. 1. 23 f., vgl. Weinel 114. 144 f.), während die Heroen der Wüste an anderen und für andere Zeichen tun.

[2] Die Zahl der Beispiele wäre Legion; daher erübrigt sich eine nähere Zitierung. Außer in verführerischen Frauengestalten und schreckhaften Tierbildern erscheint der Versucher gerne in forma Aethiopis. cf. zu Cassian Coll. II. 13.

[3] Lucius 352. 341.

[4] Vit. Patr. V. 5. n. 39 = Mi. l. 73. 885 C. Vgl. Rev. O. Chr. IV. 170.

[5] Z. B. hist. Laus. c. 58 ff. — Dass auch die guten Geister als sehr leibhaftig einwirkend gedacht werden, beweist beispielsweise Vit. Patr. VIII. 35.

Diesem Heere der Bosheit stehen die Asketen gegenüber als eine acies ordinata von Vorkämpfern. Sie kämpfen im Heiligen Geiste und um den Heiligen Geist. Ist schon ihre Berufung oft augenscheinlich ein Werk des Geistes, so erfahren sie mit dem Fortschreiten der asketischen Läuterung dessen außerordentliche Gnadenwirkung durch mancherlei Einsprechungen und wunderbare Machterweise. Das ist ihr Ziel: so recht πνευματικός zu werden. Wiederholt werden einzelne im emphatischen Sinne πνευματοφόροι genannt, womit nicht bloß das gemeint ist, was unsere Theologie jetzt „Besitz der heiligmachenden Gnade" nennt, sondern ein außerordentliches, charismatisches Erfülltsein vom Heiligen Geist der wunderbaren Gaben. Die Quellen der Mönchsgeschichte sind daher voll von den außerordentlichsten Erweisen der Kraft. Niemand hat das *Austreiben von Dämonen* häufiger und erfolgreicher betrieben als diese ungeweihten Exorzisten. *Kranke* aller Art kamen zu ihnen, um sich heilen zu lassen, Kranke an Leib und Seele. Ja, selbst der *Tod* ist nicht immer stärker als diese Geistgesalbten: Patermutius läßt nach Wunsch den einen Sterbenden entschlafen, dem anderen erwirkt er noch eine Bußfrist; Makarius, Emilis, Spiridion rufen Tote auf zur Antwort. Die Berichte können sich kaum genug tun, wenn sie den Wunderbogen spannen und überspannen, sodaß man ihn förmlich zerspringen sieht: So hätte Abt Sisoi einmal sozusagen rein aus Versehen einen toten Knaben zum Leben erweckt. Zu einem vermeintlichen Pönitenten, der vor ihm liegt, spricht er das übliche „Surge!" In Wirklichkeit ist es ein Leichnam. Aber ein Abt Sisoi spricht nicht umsonst „Surge!" So muß sich eben der Tote erheben!![1] Dazu kommt eine Fülle von *Naturwundern*, sodaß zeitweise ein vergessener Leser wie durch einen Märchenwald schreitet: Da gehorchen Krokodile, Nilpferde und Schlangen einem schwachen Mönche, hier zähmt er Hyänen, Löwen und Drachen. Wandeln denn Moses und Josuah durch die Wüste? Sind das nicht Propheten und Apostel? Denn hier geht man trockenen Fußes über Flüsse, man schafft durch Wunder Wasser her, wird wunderbar gespeist, man wird von Wolken getragen, läßt „die Sonne stehen". Man sagt voraus, weiß das Entfernte, man schaut Totengerichte und sieht Himmelfahrten.

Mehr als die Kraft ist der Geist. Dieser erweist sich in Ekstasen,[2]

[1] Vit Patr. III. 120 = VI. 2. n. 13. Noch grotesker ist das Beispiel von Markus, dem Einsiedler, der einem Besucher Mt. 17, 19 erklärte, was der benachbarte Berg irrtümlich, aber gehorsamst auf sich bezog, bis ihn der Mann Gottes mit dem Stab zur Ruhe wies. — Schenute hätte vollends ganze Inseln von der Stelle gerückt. Vgl. Lucius 390.

[2] Hist. Laus. c. 1. 19 (=Butler c. 17). Mi. gr. 65. 357 B. 409 A. — Vit. Patr. VI. 1, 1. — Psychologisch nicht uninteressant ist es, was von Abt Tithoes erzählt wird: Wenn er sich zum Gebet hinstellte und nicht schnell seine Hände herunterbrachte, so war er schon entrückt! Mi. gr. 65, 428 cf. Vit. Patr. V. 12. 11.

Visionen und Offenbarungen[1] in übernatürlicher Lebensleitung. Er verklärt ihr Wesen, sodaß ihr ganzes Leben ein engelisches[2] wird, ja daß sie selbst zuweilen als Licht und Feuer[3] erscheinen. —

Weicht der gute Geist von einem Menschen, so wird seine Seele ein Kampfplatz der bösen Geister. So lehrt auch der persische Weise Aphraates hom. VI. § 14. Dieser gute Geist, den nach ihm die Bundesbrüder (= Mönche) haben sollen, ist nicht etwa bloß im Sinne unserer heiligmachenden Gnade zu verstehen, sondern charismatisch. Denn hom. VI. § 13 heißt es: „Und das ist der Geist, mein Lieber, welchen die Propheten empfangen haben und ebenso auch wir."[4]

Besonders stark tritt „das visionärekstatische Moment" hervor bei Pachomius und Theodor.[5] Es bekundet sich namentlich in Offenbarungen eschatologischer Art.

Das wichtigste aller Charismen, so recht das Krongut der πνευματικοὶ πατέρες, ist die Gabe der διάκρισις πνευμάτων oder Discretio. Sie ist das allgemeinste Charakteristikum jener außerordentlichen Seelsorger, ein Fundamentalbegriff ihrer Askese, Lanze und Lorbeer zugleich im geistlichen Kampfe.[6]

Die Unterscheidung der Geister war in der aufgeregten Fülle pneumatischer Erscheinungen innerhalb der Urkirche ein vitales Gemeindeinteresse und galt zunächst selbst als Charisma.[7]

Unter den Mönchen hatte diese „Mutter der Tugend", wie Antonius sie nennt, das Richteramt über alle Bewußtseinsinhalte der sittlichen Sphäre.

Sie besagt zunächst, daß man gute und böse Geister voneinander kennt; denn von beiden erhält man Einsprechungen. Das ist die Grundfrage.[8] Dann aber auch, daß man Art des Angriffes und der Abwehr speziell der verschiedenen Geister der Bosheit erkenne. Nur wer zuerst sich selbst geheilt hatte, sollte Seelenarzt sein; darum diente die Gabe der Discretio in erster Linie der Selbstdiagnose, dann aber auch der Beurteilung eines fremden

---

[1] Hist. Laus. c. 4. 27. 43. ff. (= Butler c. 21. 35. 47). Mi. gr. 65, 408 C. Mi. l. 74. 389 B.; Sozom. h. e. VI. 28.

[2] Mi. gr. 65. 305 A: ἰδοῦ επίγειος ἄγγελος.

[3] Mi. gr. 65, 216 D. 229 D. Vit. Patr. V. 12, 8; 17, 4; 18, 1. VI. 3, 12;

[4] *Gg. Bert.* A.; Des pers. Weisen Homilien ... übers. ... I. U. III. 3. 4. S. 108.

[5] *Grützmacher*, ‚Pachomius und das älteste Klosterleben' Lpzg, 1896. S. 64. 68 über die Wunder und Visionen des Pachomius und Theodorus. *Amelineau* in Annales du Musée Guimet XVII. p. 8. 60. 92. 105. 121. 135. 182. 210. 413. 432. 498. 613.

[6] Vit. Ant. c. 18. 22. 24. 38. .. Macarii hom. 7. Mi. gr. 34, 525 A. Hist. Laus. c. 30. 43 ff. 86. (Butler c. 24. 35. 38.) Vit. Patr. V. 10.

Ausführlichen Unterricht de Discretione gibt *Cassian* coll. II, wo sie c. 1. divinae gratiae maximum praemium genannt wird. cf. coll. I c. 20. 22. XIV c. *Schiwietz*, 285 ff. *Besse*, Les Moines d' Orient, p. 220 f. — Ueber diese Gabe im allg. vgl. *J. Zahn*, ‚Einführung in die Mystik' 1901, S. 411—418.

[7] Vgl. *Weinel* 67.

[8] Vit. Ant. c. 35—44.

Seelenzustandes. Die „Herzensgedanken", die Fehler und Neigungen, das Dämonische und Engelische in einem „Bruder" recht zu verstehen und die richtigen Buß- und Heilmittel zu wissen, das war Sache eines magnus discretor. Schon der heilige Paulus zählt die Geisterunterscheidung unter die Charismen. Man findet sie in allen Höhenlagen des geistlichen Lebens, als eine Sache natürlicher Fähigkeit und Erfahrung,[1] die durch die Gnade unterstützt ist, und als ein übernatürliches Gnadengeschenk, das in den wunderbaren Gaben der Kardiognosie und des διορατικός gipfelt. Die διάκρισις τῶν πνευμάτων ist das allen notwendige „Charisma". Während Antonius daher davon abmahnt, um die Gabe des Vorauswissens ausdrücklich zu bitten (c. 34), so fordert er anderseits dazu auf, nach der Gabe der Geisterscheidung zu streben (c. 38); Mi. gr. 34, 900 A: Καθόλου δὲ εὔχεσθαι δεῖ... λαμβάνειν χάρισμα διακρίσεως πνευμάτων, ἵνα ... μὴ παντὶ πνεύματι πιστεύωμεν, vgl. c. 22; Mi. 876 B.: Πολλῆς εὐχῆς καὶ ἀσκήσεώς ἐστι χρεία, ἵνα τις λαβὼν διὰ τοῦ πνεύματος χάρισμα διακρίσεως πνευμάτων ...[2]

Ein wunderbares Hilfsmittel dieser Gabe der Geisterunterscheidung ist die Fähigkeit des διορατικός, ein Charisma im engeren Sinne, durch das einer auch das Verborgene, speziell das im Herzen Verborgene sieht.[3] So erkannte Paulus Simplex, wenn er die Kirchenbesucher beobachtete, die Schönheit oder Häßlichkeit ihrer Gedanken und damit ihren Gnaden- oder Sündenstand.[4] Diese Gabe konnte auch die Ferne durchdringen.[5] Abt Schenute sieht von seinem Kloster aus die Sünden der Menschen.[6] Ja, Makarius der Aegypter versichert ausdrücklich, die Erleuchteten sehen sogar die menschliche Seele selbst.[7] Die charismatische Kunde von einer verborgenen Sünde kann auch anders vermittelt werden; so riecht Antonius beim Betreten eines Schiffes die δυσωδία eines Dämons.[8]

Für die Fähigkeit, das Innere eines Menschen zu durchschauen, „Gedanken zu lesen", wurde auch der Terminus *Kardiognosie* geprägt. Man meinte damit nicht etwa bloß eine natürliche Menschenkenntnis, sondern eine charismatische Herzenskunde.

---

[1] Die Vit. Ant. c. 35 sowie Macar. hom. 7 geben zur Charakterisierung guter und böser Eingebungen psychologische Kriterien wie Freude, Friede, Unruhe, Furcht usw. Inhaltskriterien konnten versagen, wenn der Versucher die Gestalt eines Engels des Lichtes annahm. — Immer aber muß der Heilige Geist die Unterscheidungsgabe verleihen auf Gebet und Askese hin (c. 22).

[2] *Holl* 150.

[3] Vit. Patr. III. 166. 167. 195. V. 5. n. 20. 24. V. 9. n. 12. Hist. mon. VII. Mi. l. 21. 418.

[4] Vit. Patr. III. 167.

[5] Vit. Ant. c. 60. Mi. gr. 65. 80 B. Hist. mon. XV. Mi. l. 21. 434 D.

[6] *Lucius* 385.

[7] Interrog. VI. Mi. gr. 34. 528 A.

[8] Vit. Ant. c. 63. Zur Erklärung vgl. Vit. Patr. VI. 3. n. 18.

Eine solche besaß beispielsweise Abt Hellen[1] und in besonders wunderbarem Maße Pachomius, der dadurch zur Unterscheidung der Geister mehr als andere berufen schien.[2] Ganz Außerordentliches muß man von ihm erzählt haben, sodaß er sogar auf der Synode zu Esneh oder Latopolis von den Bischöfen darüber zur Rede gestellt wurde[3]: Ὁμολογοῦμέν σε ἄνθρωπον Θεοῦ εἶναι καὶ γινώσκομεν ὅτι ἔβλεπες τοὺς δαίμονας πολεμῶν αὐτοὺς ἀποστῆσαι τῶν ψυχῶν. Ἀλλὰ τὸ διορατικὸν ἐπειδὴ μέγα ἐστὶν, ἀπολόγησαι πάλιν περὶ αὐτοῦ καὶ πείσωμεν τοὺς γογγύζοντας. Pachomius erklärt, zum neuen Werke der Leitung so vieler Mönche sei die Gabe der Herzenskunde und Geisterunterscheidung geradezu notwendig, ὡς καὶ ὁμολογεῖτε ὑμᾶς γνῶναι τὰ περὶ τῶν ἀκαθάρτων πνευμάτων· Ἐχαρίσατο δὲ ἡμῖν καὶ τοῦτο Κύριος ἐπιγνῶναι ὅτε βούλεται τίς, αὐτῶν ὁ πορευόμενος καλῶς καὶ τίς ἐν ὑποκρίσει ὢν μοναχός· Ἄφες δὲ τὸ χάρισμα τοῦ Θεοῦ... — Ein zweiter Pachomius ist sein Schüler, der „Generalvikar“ Theodor. Er kann heilen und Dämonen bestreiten; er ist ausgezeichnet durch Gesichte, Herzenskunde und Geisterunterscheidung.[4] Bei den „Schuldkapiteln“, die er hält, kann er auf Grund seiner Kardiognosie wiederholt seinen Mönchen noch unbekannte Fehler vorhalten.

4. Vergleich mit den altchristlichen Charismen.

Wenn wir die Fülle des Außerordentlichen, wovon das Vorstehende nur eine kleine Auslese gibt, in den schon geprägten Terminus Enthusiasmus zusammenfassen und mit Karl Holl ein *Fortleben der urchristlichen Charismen im Enthusiasmus des anfangenden griechischen Mönchtums* behaupten wollen, so ergibt sich jetzt die Pflicht, beide Epochen miteinander zu vergleichen. Aehnlich ist vor allem die allgemeine Voraussetzung, daß es eine Welt des Geistes und der Geister ist, in welcher der Christ im Zeitalter der Charismen und der Mönch in der Wüste seinen Glaubenskampf, bezw. seinen sittlichen Kampf kämpft: Gegen die Geister der Bosheit mit dem Geist der Heiligkeit und um den Geist der Gaben. Wie äußern sich nun letztere? Es gäbe ein eigenes, wohl nicht überflüssiges Buch, diesen Vergleich durchzuführen, etwa nach dem heuristischen Schema Weinels. Wir deuten nur an: Gegenüber den altchristlichen Charismen weist der mönchische Enthusiasmus viel mehr Krafterweise im engeren Sinne auf, Heilungen und Wunder in

[1] Hist. Laus. c. 59.

[2] Vit Pach. c. 30. 55. 72. Paralip. c. 5. 8—21. Amelineau in Annales du Musée Guimet 195. 419. 510.

[3] Vit. Pach. c. 72. Den anderen Bericht der arabischen Vita p. 591—595 werten verschieden Grützmacher 58 und Schiwietz 142. 304, der ihn phantastisch ausgeschmückt nennt.

[4] Vit. Pach. 85—88. 94.

größerer Zahl und von größerer Art. Dagegen fehlt der für die Erweise des Geistes in der Urkirche so charakteristische Zug der Sprachengabe, speziell der Glossolalie fast völlig. Ebenso spielt eine geistgewirkte Schriftstellerei so gut wie keine Rolle. In körperlicher Beziehung äußert sich das Ergriffensein vom „Geiste" bei den Mönchen nicht in krampfähnlichen Zuständen oder unwillkürlichen Bewegungen, wohl aber in häufigen Ekstasen und öfter als bei den alten Charismatikern in zeitweisem Verklärtwerden zu lichtförmiger oder feuerähnlicher Gestalt. Auf einem Höhepunkt der griechischen Mystik, bei Symeon, dem neuen Theologen, werden wir einer förmlichen „Lichttheologie" begegnen, in ihrer extremsten Hochspannung, bei den Hesychasten des 14. Jahrhunderts spielt das Schauen des Lichtes und der Streit um den Charakter des Taborlichtes die größte Rolle. Es muß darum hier wenigstens summarisch darauf hingewiesen werden, daß von Anfang an in einer Unzahl von Redewendungen mit πῦρ und φῶς die Auffassung ausgemünzt erscheint, die ein Greis einem Bruder gegenüber ausspricht: Οὐκ οἶδας ὅτι τὸ ἔργον τοῦ μοναχοῦ πῦρ ἐστιν . . .[1]

Charismatische Erhöhung der Sinnesfunktionen notierten wir bezüglich des Gesichts- und Geruchssinnes. Teilweise oder völlige Anästhesie wird hier nicht wie beim gepeinigten Martyrer als plötzliches Wunder, sondern als Folge unablässiger Abhärtung und strengster Kasteiung betrachtet. Gemeinsam ist beiden Epochen die häufige Notierung von Visionen und Offenbarungen und für eine nicht ganz gleichbleibende Sache der gleiche Name der διάκρισις πνευμάτων. Gerade der Umstand, daß man letztere Gabe für die notwendigste hielt, ist ein Kriterium dafür, daß die pneumatologische Auffassung jener besonderen Lebensäußerungen zu Recht besteht, daß es also keine Begriffsdichtung ist, die Fälle des Außerordentlichen *in diesem Kreise und Zeitalter* als ein Ganzes, *nicht bloß als vereinzelte Wellen, sondern als eine Strömung* unter einen Namen zusammenzufassen und vom Enthusiasmus des in Aegypten beginnenden griechischen Mönchtums zu reden.

Die Weisheit, welche die geistlichen Väter lehren, erscheint nicht nur als eine Gabe des Heiligen Geistes, sondern auch als ein Niederschlag errungener Erfahrung und persönlicher Klugheit. Sie äußert sich im allgemeinen nicht impulsiv, nicht in Rätselworten, sondern in wohlüberlegten Sentenzen. Ihr Charakter ist asketisch pastoral. Die Verwandtschaft mit stoischer Lebensweisheit ist zum Teil unverkennbar.

Sehr verschieden ist auch die Stellung der alten und der neuen Charismatiker zur Kirche. Der alte Enthusiasmus fühlte

[1] Rev. O. Chr IV 375 = Vit. Patr. V. 13. n. 13. Vgl. Vit. Patr. V. 12. n. 8; 17. n. 4 18. n. 1. VI. 3. n. 12 Mi gr. 65. 216 D. 229 D.

sich als Fortsetzung des Pfingstsegens, der über die ganze Kirche gekommen: Inmitten der Gemeinde flammten die außerordentlichen Gaben auf; Geschenk weniger waren sie doch Angelegenheit aller. Darum zieht St. Paulus, 1. Cor. 14. 2., die Prophetie der Gabe, in fremden Zungen zu reden, vor, weil erstere der Erbauung der Gemeinde dient. Diese mußte zu den pneumatischen Erscheinungen in ihrer Mitte Stellung nehmen, eben mit Hilfe der Gabe der Geisterunterscheidung. In diesem Sinne hat der urchristliche Enthusiasmus keine Fortsetzung gefunden. Die neuen Charismen erblühen in der Wüste, in der ecclesiola der Mönche, die mit der großen Kirche wohl in gutem Frieden stehen, aber doch den Weltleuten gegenüber eine geschlossene Gemeinde für sich bilden. Bildlich gesprochen: Die charismatischen Wunder geschehen fast nur mehr in dem Wallfahrtskirchlein des Mönchtums, das der großen Weltkirche eingebaut ist. Die alten Charismen waren ferner weit mehr gratiae gratis datae als die neuen. Aus dem Idealismus, dem ersten Glauben und der ersten Liebe der Gemeinde heraus erwuchsen sie. Das große Erlebnis des neuen Heiles, die heilige Größe des neuen Lebens gab hochgestimmten Seelen besondere Spannkraft.[1] Dazu kam die suggestive Wirkung biblischer und gegenwärtiger Beispiele, eines enthusiastisch angelegten Gemeindelebens. Kurz: Jene *ersten* Geistesgaben kamen auf *Begeisterung* herab oder aus Begeisterung heraus, stürmisch, zündend.

5. Charisma und Bußübung.

Die *Charismen der Mönche* dagegen waren durch *Askese* langsam errungen.[2] Nur aus dem Zusammenhang von Enthusiasmus und Bußü*bung* läßt sich die Verbindung von Enthusiasmus und Buß*gewalt* im griechischen Mönchtum begreifen. Fremd war dieses Element ja auch dem Zeitalter der ersten Charismen nicht. In der Hauptsache war, wie bemerkt, „jener übernatürliche Enthusiasmus“ auf dem Boden eines natürlichen Enthusiasmus erstanden. Doch trat er selbstverständlich sofort auch in ein Wechselverhältnis zum sittlichen Leben, speziell zur Askese. Dabei wurde nun in schwankender Weise der „Geistbesitz bald als Ursache, bald als Folge der Askese aufgefaßt“.[3] Das Mönchtum dagegen hat von Anfang an mit Bewußtsein den Weg vom Pfingstfestsaale zurück zum Jordan gemacht und sich selbst immer

[1] Vgl. die Schilderung bei Weinel 210 149.

[2] Vgl. hist. Laus. c. 19. 86. 102. (Butler c. 19. 38. 42.). Von Makarius, dem Aegypter, hörte Palladius, er sei fortwährend in Verzückung gewesen, mehr bei Gott als in der Welt. Im nächsten Kapitel (Butler c. 18) erzählt er von einer psychologisch geradezu gefährlichen Parforceleistung des Alexandriners Makarius, der sich zugerufen: „Steig' nicht herab vom Himmel!“

[3] *Weinel,* 147. 162. *Holl,* 148

wieder die strenge Täuferpredigt vorgehalten: „Tuet Buße!“ Nur so hoffte es, daß das Reich des Heiligen Geistes mit seinen Gaben ihm nahekomme. Später wird das Mönchtum die τάξις τῆς μετανόιας genannt. Niemals traf dies besser zu als am Anfange. Gewiß: einige kamen als Sünder, aber als Büßer wandeln alle. Das Wort des sterbenden Makarius wird hier wie eine Lebensregel genommen: „Laßt uns weinen!“ Man bewunderte, wiederholte und befolgte den Mönchsimperativ des großen Arsenius: „Fliehe, schweige, weine!“ Ein anderer Vater muß einen Bruder über seine Gebetstrockenheit trösten mit den Worten: „Tränen sind das Land der Verheißung.“[1] Es entwickelte sich hieraus eine förmliche „Tränentheologie“. Bei einigen mag es eine weichliche Tränenseligkeit gewesen sein. Die vielen aber haben sich in harter Bußfron gezüchtigt, sodaß jene Tränen vielfach nicht bloß ein zerschlagenes Herz, sondern auch einen zerschlagenen Leib anzeigten. Beständiger Kampf, beständige Herzensreinigung durch Buße ist hier die immer wiederholte Losung. So kann Rufin[2] von der nitrischen Wüste sagen: Nitriae vocabulum trahens prospiciente hoc, credo, jam divina providentia quod in illis locis peccata hominum tamquam sordes abluendae essent et abolendae.

Sie haben sich zum Teil geradezu übermenschlich zerknirscht und um die Gnade Gottes heroisch gerungen. Freilich haben sie im Eifer der Selbstverleugnung vielfach per excessum gefehlt.[3] Aber sie wollten damit Gott lieben. „Ja, das Uebermaß mancher körperlicher Bußübungen mutet uns seltsam an.“[4] Die Unnatur mancher Kasteiung wirkt auf uns jetzt geradezu abstoßend. Gerade die außerordentlichsten Leistungen solcher „Athleten Christi“ erscheinen uns zum Teil als großes Mißverständnis und insoferne als „grandes passus extra viam“.

Aber anstaunen muß man sie als *Athleten des Willens.* Was wollten sie mit ihrer einzigartigen Askese anderes, als Gottes und seines Lichtes, seiner Liebe und Verzeihung *unmittelbar* inne werden: Propter te mortificamur tota die: aestimati sumus sicut oves occisionis (Ps. 43. 22.; Roem. 8. 36.). So hat Makarius sich tagelang auf das äußerste bemüht, ausschließlich an göttliche Dinge zu denken, sich mit letzter Willensenergie selbst zu entrücken, zu Gott empor. So haben ungezählte andere gebetet und gebüßt, um den Gnadenstrahl auf sich herabkommen zu sehen. Bildlich dargestellt ist der Geistverlust durch die

[1] Vit Patr. V. 3. n. 27.
[2] hist. mon. c. 21.
[3] Butler I. 237 macht im Anschluß an die oft wiederkehrende Bezeichnung „großer Athlet“ für hervorragende Asketen die gute Bemerkung: „And they loved to make a record“ (cf. Macarius of Egypt.). S 238: A strange system it was and often leading to extravagances, excentricities and worse.
[4] *Schiwietz,* 277.

Sünde, der Geistgewinn durch Buße in der Erzählung von dem Greise, der, einem schwer sündhaften Vorschlage zustimmend, den Heiligen Geist in Taubengestalt aus seinem Munde entfliehen sieht und dann mit einem anderen so lange Buße tut, bis die Taube wieder über ihm schwebt, sich ihm nähert, in ihn eingeht.[1] Hier handelt es sich um den Geist der Gnade, um Sündennachlassung. Aber auch der Geist der Gaben, die Charismen, werden in ähnlicher Beziehung zur Bußübung und Askese gedacht. Alle großen „Pneumatophoroi" sind zugleich groß in Kasteiungen und freiwilligen Bußübungen. Je mehr sie dadurch das Fleisch überwinden, desto mehr begnadet sie Gott mit Erweisen des Geistes, bis sie zuletzt ganz Feuer, ganz Geist werden. Denn in diesen Asketenkreisen ist die Sehnsucht nach persönlicher, unmittelbarer Heilserfahrung stark und glühend, und weil es eine atmosphere of supernaturale ist, so erwartet man, daß die große Gnade sich auch in großen Gaben projiziere.

Dergestalt ist allen die Metanoia Kern und das Pneuma Stern des Lebens. Im Ringen um den Geistbesitz[2] werden sie die neuen Konfessoren. Denn es trifft Sinn und Ziel ihrer Askese, was Abt Longinus sagt:[3] Δὸς αἷμα καὶ λάβε πνεῦμα.

Martyrer also! Wir hörten schon, daß sie das im Geiste sein wollten. Wir erinnern uns dabei an jene lebendigen Fackeln in den nächtlichen Gärten Neros. Für unsere Asketen lag die Welt da als ein verlassener Garten im Abenddunkel, und sie wollten mit ihrem Bußenthusiasmus wie brennende Fackeln sein, sich selbst verzehrend[4] und hinleuchtend über das große Schauspiel des Lebens.

Und wie die alten Martyrer, so hatten ja auch diese μάρτυρες τῇ συνειδήσει ihre libelli pacis. Freilich ganz anderer Art. Denn aus dem bunten Theater der Welt kamen viele auf diese Arena der Gotteskämpfer, um sich an ihnen zu stärken. Die einen bekannten schwere Schuld und wollten Lösung; die anderen legten leichtere, alltägliche Gewissensfragen vor und begehrten eine Losung zum sittlichen Kampfe. Es kamen die meisten der Metanoia wegen. Ihr eigenes *Buß- und Erziehungssystem aber beruhte ganz auf dem Prinzip der Leitung*, die Gehorsam und Bekenntnis voraussetzt. So entwickelte sich ein sehr ausgedehntes *Beichtwesen*, in welchem die drei Größen: *Bußübung, Enthusiasmus und Bußgewalt* mehrfach aufeinander bezogen

[1] Vit. Patr V. 5 n. 37.

[2] In „Antonii ep." 6 wird als Kampfpreis der Dämonenbestreitung bezeichnet: Spiritus magnus ille igneus. Wer ihn hat wie Antonius, dem offenbart er Geheimnisse. Er betet nicht mehr für sich, sondern für andere. Mi. gr. 40, 1020 f cf. p. 1051.

[3] Mi. gr. 65, 257 B.

[4] cf. Vit. Patr. V 11. 36: Das Leben der Mönche soll wie das der Engel sein, die Sünde verbrennend und verzehrend. Mi. l. 73. 938.

waren. Ehe wir dieser Beziehung nachgehen, wollen wir die Voraussetzung desselben, jene angestrebte oder erreichte Gottverbundenheit charismatischer, zeichenkräftiger Art, deren verschiedene Aeußerungen unter dem Namen Enthusiasmus zusammengefaßt werden, noch weiter untersuchen.

II. Basilius und sein Kloster.

1. Bekämpfung des sogenannten Enthusiasmus.

Neben Antonius hat den größten Einfluß auf das junge Mönchtum ausgeübt Basilius. In seinem „Testamente" ermahnt der sterbende Theodor von Studion seine Mönche, die Satzungen der Väter zu halten, vor allem die des göttlichen und großen Basilius[1]. Dies πρό γε πάντων τοῦ θείου καὶ μεγάλου Βασιλείου könnte man als persönliches Motto über den größten Teil der asketischen Literatur in der späteren griechischen Kirche setzen. Wenn er auch keine förmliche, planmäßig angelegte und abgeschlossene Ordensregel gegeben hat, so hat er doch das wichtigste Material dazu in den Sermones ascetici und den Regulae fusius und brevius tractatae niedergelegt.[2] Dadurch wurde er faktisch der Gesetzgeber des morgenländischen Mönchtums[3] und somit indirekt ein Erzieher der griechischen Christenheit. Denn die Basilianer wurden die einflußreichsten Seelsorger des Volkes; gerade auch im Bußwesen ging vielfach Lehre, Beispiel und Anziehungskraft von den Mönchen aus, sodaß der Bischof von Cäsarea durch die Tradition, die er geschaffen, gewissermaßen den ganzen Orient zu seiner Diözese gemacht hat. Wie stellte nun dieser „Patriarch des Mönchtums" sich zu dem Enthusiasmus, der in dessen Anfängen glüht? Es ergab sich von selbst, daß er „den Geist dämpfen" mußte. Denn sein Ideal ist ja das Koinobion, das Gemeinschaftsleben[4], das ganz auf Gehorsam[5]

---

[1] Mi. gr. 99. 1820 C. — *Johannes Scholastikus* zählt die Canones des heiligen Basilius geradezu als 11. Synode! Pitra, Jur. II. 378.

[2] *Holl* 157[1] bemerkt, daß sich ihm durchweg die Resultate Garniers bestätigt haben, wonach von dem ganzen corpus asceticum des Basileios nur die den Reg. brev. tract. angehängten poenae und die sogenannten Constitutiones monasticae für unecht zu erklären seien.

[3] *Marin,* Les moines de Constantinople (330–898), Paris 1897, nennt S. 109 die wichtigsten Zusätze und Redaktionen, welche die basilianische „Regel" erfahren, um sie dann zu bezeichnen als le guide invariable et toujours respecté de la vie religieuse (S. 110). Er vergleicht ihre Autorität für das Mönchsleben mit dem Malbuch von Athos.

[4] Am ausführlichsten werden in Reg. fus. tract. 7 die Nachteile der Anachorese und die Vorteile des Koinobion dargestellt. Letztere bestehen hauptsächlich in Gelegenheit zur Uebung der Nächstenliebe und zu gegenseitiger Erbauung.

[5] Vgl. bes. Reg. brev. 38. 39. 116 f. 132. 230. Reg. fus. 28. 29. Sermo asceticus II. 2.: Μηδὲ αὐτὰ τὰ ἐπαινετὰ χωρὶς τῆς ἐκείνου γνώμης ποιεῖν (ed. Garnier[2] II. 454 A).

aufgebaut ist. Die Mönchsfamilie soll das σῶμα Χριστοῦ darstellen, das vom göttlichen Πνεῦμα belebt ist.[1] Ein Nachbild der christlichen Urgemeinde soll sie sein[2] durch das Licht, das leuchtet vor den Menschen und durch Erfüllung des aus Act. 2. 44 und 4. 32 herausleuchtenden Gemeinschaftssinnes. Das Urchristentum war aber durch Charismen ausgezeichnet. Sie sollen auch der basilianischen Gemeinde nicht fremd sein. Sonst könnte er den Vorzug des Klosters vor der Einsiedelei nicht mit der Verteilung der Geistesgaben nach 1. Kor. 12, 8—10 begründen, wie er es Reg. fus. 7. pag. 483 D tut: Εἶτα καὶ ἑνὸς μὴ ἐξαρκοῦντος ὑποδέξασθαι πάντα τὰ πνευματικὰ χαρίσματα, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς ἐν ἑκάστῳ πίστεως, τῆς ἐπιχορηγίας τοῦ Πνεύματος γινομένης, ἐν τῇ τῆς ξωῆς κοινωνίᾳ τὸ ἑκάστου ἴδιον χάρισμα κοινὸν τῶν συμπολιτευομένων γίνεται. „Denn dem einen wird gegeben das Wort der Weisheit, dem anderen das Wort der Wissenschaft, einem anderen Glaubenskraft, einem anderen Prophetie, wieder einem anderen die Gabe der Heilung usw." Und wer eine dieser Gaben empfängt, der hat sie nicht so fast für sich als vielmehr der anderen wegen. Der Einsiedler dagegen hat vielleicht ein Charisma und das bleibt in seiner Einsamkeit unwirksam. Basilius setzt also voraus, daß auch in seiner Stiftung Charismen erblühen. Und doch kann man nur mit großer Einschränkung von einem Enthusiasmus in seinem Sinne reden. Denn wenn er auch oftmals von Charismen spricht und für jede wichtigere Tätigkeit im Kloster das entsprechende χάρισμα, z. B. Reg. fus. 32. p. 525 E das der Rede für den Berater der Gäste fordert, so ist zu bemerken, *daß χάρισμα durchaus nicht immer solche außerordentliche Erweise des Geistes und der Kraft bezeichnet*[3], wie *wir* sie unter dem Wort Charisma begreifen. Sonst würde beispielsweise nicht der Fall vorgesehen sein, daß ein anderer bessere Auskunft wisse als der mit dem χάρισμα der Rede Betraute (Reg. fus. 45. p. 549 D). Solche Charismen im engeren Sinne erwähnt Basilius nur zitatweise. Daß er für seine Mönche das Geschenk des Geistes zunächst als sittliche Gaben, als innere Gnade versteht, ergibt sich auch aus Reg. fus. 37, p. 536 D. Die πνευματικὴ ζωή seiner Mönche, deren Anfang die ἐγκράτεια ist (Reg. fus. 17. pag. 503 C), bedeutet einfach das, was auch wir jetzt „das geistliche Leben" nennen. Und die Frage (Reg. brev. 204.): Πῶς καταξιοῦταί τις πνεύματος ἁγίου γενέσθαι μέτοχος; korrespondiert mit Reg. brev. 280 und 296, wo nach dem Zeugnis eines reinen Herzens gefragt wird: Es ist der Heilige Geist der Gnade, nicht der Gaben, um dessen Besitz es sich dabei handelt. Damit sollen die Charismen im engeren Sinne nicht

[1] Reg. fus. 7. p. 483 C.

[2] ib. 485 A: Χαρακτῆρα σώζουσα τῶν ἐν ταῖς Πράξεσιν ἱστορουμένων ἁγίων . . .

[3] Vergl. *Battifol*, ‚Urkirche und Katholizismus', übersetzt von F. Seppelt, Kempten 1910. Seite 127.

ausgeschlossen sein; setzt er ja doch deren Möglichkeit auch bei Weltleuten voraus. Denn unter den Moralia, deren „Regeln" nicht speziell an Mönche gerichtet sind, findet sich auch die These[1]: „Daß einem jeden nach Maßgabe seines Glaubens Charismen von Gott gegeben werden zu seinem Heile", was mit Röm. 12, 6 und 1. Kor. 12, 7—10 belegt wird. Ferner warnt er ebenso allgemein davor, den Heiligen Geist zu lästern dadurch, daß man dessen Wirkungen in begnadeten Männern dem bösen Feinde zuschreibt.[2] Das kann sich nur auf außerordentliche Geisterweise, also nur auf enthusiastische Erscheinungen beziehen, während nach Moral. Reg. 80_4 439 D die Charismen des Heiligen Geistes mit der sittlichen Vollendung in Christo von selbst gegeben sind, also wohl innere Gnaden bedeuten. Basilius gibt also den Worten der Schrift folgend die Möglichkeit wunderbarer Charismen zu; er hegt und erweckt aber diesbezüglich keine hochgespannten Erwartungen. Namentlich *kennt er keinen Enthusiasmus als besonderen Vorzug des Mönchtums vor den Weltleuten.* Diese realistische Auffassung paßt besser in seine Klosterordnung, dergemäß man zu allem die entsprechende δοκιμασία des Oberen haben muß[3]; sie bestätigt sich auch in seinen Aussagen über den Klostervorstand, den man in Analogie zu den großen geistlichen Vätern der Wüste am ehesten als hervorragenden Charismatiker denken möchte. Der προεστώς soll nach Basilius vor allem sein sittliches Ideal verkörpern, um sich 1. Kor. 11, 1 aneignen zu können.[4] Die entscheidenden Eigenschaften, die ihn zu seinem Amte berufen erscheinen lassen, sind natürliche Tugenden und Fähigkeiten[5]; nur das προορατικὸς τῶν μελλόντων kann man zu den πνευματικὰ χαρίσματα[6] im engeren Sinne rechnen. Daß Basilius in der ganzen Frage bei allem Idealismus die nüchternen Einreden der Alltäglichkeit nicht vergaß, beweist Reg. fus. 27; ib. 519 C: Ὅτι δεῖ καὶ τὸν προεστῶντα ὑπομιμνήσκεσθαι παρὰ τῶν προεχόντων ἐν τῇ ἀδελφότητι, εἴποτε σφαλῇ. Bezüglich der Brüderschar aber bemerkt er Reg. fus. 35; ib. 529 E: Denn wenn ein idealer Vorstand der Brüderschaft vorausschauend, redebegabt, nüchtern, mildherzig sein und mit vollkommenem Herzen Gottes Willen nachstreben soll, wie sollte

---

[1] Moral. Reg. 58_2 ed. Garnier[2] II 390 C.; vgl. c 4. 391 B.

[2] Moral. Reg. 35. 366 C. Die διάκρισις πνευμάτων wird direkt gefordert Moral. Reg. 72. 326 A: Ὅπως δεῖ τοὺς διδασκομένους διακρίνειν τοὺς πνευματικοὺς τῶν διδασκάλων ἀπὸ τῶν μὴ τοιούτων. So der Index. Der Text selbst (ib. 428 B und 429 D) zielt einfach auf die schriftmäßige Reinheit der Lehre und die Heiligkeit des Wandels

[3] Reg. fus. 45; ib. 548 f.

[4] Reg. fus. 43; ib. 545 D.

[5] Sermo ascet. II_2; ib. 453 C. Reg. fus. 35; ib. 529 E.

[6] Reg. fus. 43; ib. 546 C. Reg. fus. 35; ib. 529 E. 531 B. wird der Fall gesetzt, daß zwei gleich Begnadete für das Vorsteheramt in Betracht kommen: Εἴτε γὰρ ἴσοι εἰσιν ἐν τοῖς πνευματικοῖς χαρίσμασι, κάλλιόν ἐστιν ἡ συνάθλησις.

es möglich sein, in ein und derselben Gemeinde mehrere solche Männer anzutreffen. Sollte es aber wirklich vorkommen, daß zwei oder drei sich finden, was nicht leicht eintritt und von uns nie angetroffen wurde, so ist es viel besser, wenn sie sich in ihre Obsorge gemeinsam teilen.[1]

Hätten wir also nicht zunächst das ägyptische Mönchtum betrachtet: Basilius, der Patriarch des griechischen Mönchtums, hätte uns keinen Anlaß geboten, überhaupt ein Problem des „Enthusiasmus im griechischen Mönchtum" zu sehen. Weil wir aber diesbezügliche Erscheinungen in demselben vor, außer und nach ihm wahrnehmen, so beobachteten wir auch, daß, aus 1. Kor. 12 ff. und den urchristlichen Erfahrungen genährt, als wohlgehütetes ruhiges Herdfeuer jene Zuversicht auf die Gaben des Heiligen Geistes in ihm brennt, welche wir wie große Höhenfeuer des Enthusiasmus und wie sprühende, qualmende Fackeln des Mirakulösen anderwärts aufleuchten sehen.

2. Basilius und Antonius.

Die Möglichkeit eines „gedämpften" Enthusiasmus, die wir demgemäß bei dem „Regelvater" der griechischen Mönche finden, ist gewiß für unser Thema wenig. Sie ist aber genug, wenn man bedenkt, daß diese Regeln des Basilius im Geiste des Antonius aufgefaßt wurden. Denn *das persönliche Ideal des griechischen Mönchtums* blieb für die meisten, namentlich in der nächsten Zeit, in der die basilianischen Regeln sich allmählich[2] einbürgerten, doch *Antonius*, Antonius umgeben von dem Nimbus, dessen Glanz aus dem wunderreichen Gesamteindruck des ägyptischen Mönchtums ihm zustrahlte. Der Einfluß des ägyptischen auf das ganze griechische Mönchtum kann kaum überschätzt werden.[3] Aegypten wurde für die asketische Welt ein Reiseziel, wie es später Italien für die Künstler war. Die asketischen Schriften besonders eines Makarius und Nilus, die Lebensbeschreibungen der großen Wüstenväter, namentlich die ‚Vita Antonii' und die ‚Historia Lausiaca' wurden viel gelesene Erbauungsbücher; reicher noch als die literarische Nachahmung der letzteren gestaltete sich die praktische Nachfolge ihrer Helden.

---

[1] Vgl. auch ib. 531 A das sehr skeptische Urteil über die Klosterausgeher. Sehr scharf urteilt ep. 42 (ed. Garnier III. 183 E): Παραγενόμενος γάρ ποτε ἐν ταῖς πνευματικαῖς πανηγύρεσιν, ἑνὶ μὲν ἀδελφῷ μόλις ποτὲ περιέτυχον ... φοβουμένῳ τὸν Κύριον. Von Basilius kann dieser Brief nicht wohl sein wegen der „Laus solitudinis" am Schlusse. Einige schrieben ihn, wie der Herausgeber p. 178 C bemerkt, dem heiligen Nilus zu.

[2] *Ph Meyer*, ‚Die Haupturkunden zur Geschichte der Athosklöster'. Lpzg. 1894. S. 6. f.

[3] Der Eindruck, den es auf das Abendland machte, sei nur durch die Namen Augustinus, Hieronymus und Cassianus angedeutet.

Zwar begegnet die Nachricht, daß Ephraem, der Syrer, auch Aegypten besucht habe, schweren Bedenken.[1] Aber von Epiphanius und Basilius ist es um so sicherer. In den palästinensischen Klöstern bilden die Regeln τοῦ ἀνυπερβλήτου und ἀκαταγωνίστου Βασιλείου die Grundlage der Unterweisung (vit. Theodos. ed. Usener S. 50. 13), aber ebenso bekannt ist dort die ‚Vita Antonii' (vit. Sabae 255 A.) und die Apophthegmen der ägyptischen Väter gehören zur asketischen Klostertradition (vit. Euthym. p. 38. 47; vit. Sab. p. 260).[2] Kaiser Konstantin selbst wandte sich an Antonius, und unter den ersten Mönchen, denen er in seiner Hauptstadt ein Heim bereitete, mögen auch Jünger des großen Eremitenvaters gewesen sein.[3] Als der kaiserliche Präfekt Rufinus das Kloster Rufinianä gründete, holte er dazu Reliquien aus Rom, Mönche aber aus Aegypten.[4] Nach deren Weggang siedelte sich dort Hypatius an, „welcher als der geistige Vater aller Klöster in und um Konstantinopel galt".[5] Aegypten besuchte auch ein Hauptvertreter des monophysitischen Mönchtums, Petrus, der Iberer; ein Schüler der ägyptischen Väter war Mar Awgîn, der Patriarch des nestorianischen Mönchtums.[6] Inwieweit die klassische Form, welche das basilianische Mönchtum im Kloster Studion speziell durch Theodor den Studiten erhalten hat,[7] in seiner Lebensordnung ägyptische Elemente aufweist, wäre noch zu prüfen. In den Bibliotheken der hauptstädtischen Monasterien haben,

---

[1] *O. Bardenhewer*, ‚Patrologie'[3], 335.
[2] *K. Holl*, 173 Vgl Prat. spiritale, c. 7.
[3] *Marin*, 4
[4] *Callinici*, vita S Hypatii, 1895, p. 18
[5] *O. Bardenhewer*, ‚Patrologie'[3], S. 272.
[6] *E. A. W. Budge*, ‚The book of governors, the history monast. of *Thomas* bishop of *Marga*', London 1893, vol I. Awgîn war zuerst Perlfischer beim heutigen Suez, dann Brotbäcker bei Pachomius. Unversehrt aus einem brennenden Ofen entronnen, ging er nach Unterägypten, von wo ihm alle Mönche entgegenkamen. 70 von ihnen wählte er aus und zog nach Mesopotamien (p. CXXV). Er war ein großer Wundermann, ein Freund des heiligen Jakobus von Nisibis, ein Wohltäter und Seelsorger des Volkes. Nach p. CXXVI hätte Konstantin d. Gr. über ihn an einen Statthalter geschrieben: „Es gibt drei Männer in der Welt, welche unser Herr gesetzt hat als Säulen, auf deren vier (!) Seiten, welche himmlisches Licht herabstrahlen auf unsere Menschheit . . ., nämlich Antonius in Aegypten, Hilarion an der Seeküste und Mar Awgîn." Er bittet um ihr Gebet . . . Nachdem ein gewisser Laxismus in seiner Stiftung eingerissen hatte, trat als Reformator auf Abraham von Kashkar, der die Prinzipien des Mönchslebens wiederum in der Sketis studiert und auch den Sinai und Palästina besucht hatte (p. CXXXIII). Eine spätere Größe dieses Kreises, Rabban Cyprian, besuchte gleichfalls die Gräber von Antonius, Pachomius, Euagrius, Arsenius, Makarius, Serapion, nimmt sich ein Beispiel an den dortigen heiligen Männern und wird mit dem heiligen Σχῆμα bekleidet (II. 586). Wichtiger ist die Gesamtbeobachtung, daß die erwähnte Mönchsgeschichte des Thomas von Marga in jeder Hinsicht eine Nachahmung des ‚Paradisus' von Palladius ist.
[7] *Ph. Meyer*, 15.

wie Marin S. 406 f. gezeigt hat, die ‚Vitae Patrum', besonders die ‚Historia Lausiaca' einen hervorragenden Platz. — Das Mönchtum auf dem Berge Latros wurde gegründet von Flüchtlingen aus dem Sinaikloster und aus Raithu. Von dorther kam auch Gregor, der Sinaite, ein Vorläufer der Hesychasten. Deren Geheimnis, jene eigentümliche Gebetsmethode, wurde wahrscheinlich in Aegypten entdeckt.[1] Aegyptischer Einfluß, d. h. die Nachwirkung des tiefen Eindruckes, welchen der Enthusiasmus jener Einsiedler und Kellienbewohner gemacht hat, ist es wohl auch gewesen, was dem Anachoretentum trotz Basilius im griechischen Mönchtum immer wieder das Praestige der höheren Vollkommenheit gesichert hat.[2] Die Anachoresis bleibt ein Fundort des Enthusiasmus. Ihr Fortbestehen bis zum Ende des Reiches bedeutet für die Mönchsgemeinde die Grundlage für die Erfüllung der apostolischen Mahnung 1. Thess. V. 19: „Den Geist löschet nicht aus." Die Reichweite dieses ägyptischen Einflusses ermessen wir praktisch an einem Beispiel, das zeitlich und sachlich weit abliegt. Von einem Kloster des nestorianischen Rabban Youssef im 10. Jahrhundert heißt es:[3] „Aller Bußgeist der Schüler des (Abtes) Antonius, alle Armut der Schüler des Abtes Paulus, mit der asketischen Strenge der Schüler des Abtes Makarius, das Stillschweigen der Schüler des Abtes Arsenius, das Fasten und die Anstrengungen der Schüler des Abtes Pachomius und auch die Einfalt der Schüler des Abtes Paulus, die Demut der Schüler des Abtes Moses, die Liebe und Eintracht der Schüler des Abtes Pömen und alle anderen Tugenden, die im Wüstenleben gepflegt wurden, waren vollkommen erfüllt, zur Erscheinung gebracht und beständig geübt in diesem Kloster."[4]

Fassen wir die Vereinigung aller jener Tugendgrößen zusammen in dem Namen dessen, der aller Vorbild und „Vater" war, im Namen Antonius, so, wie das mönchische Regelbuch, an dem Jahrhunderte schrieben, doch in erster Linie den Namen Basilius trägt: so können wir sagen: *Das griechische Mönchtum hatte zwei Lehrer: Antonius und Basilius.* Ersterer stellt mehr *das persönliche Ideal* vor, dem die Vollkommeneren nachstrebten. Immer wieder leuchtet der Enthusiasmus auf dieser Linie auf.

[1] *K. Holl*, 218.

[2] Vgl darüber *K. Holl*, 198.

[3] Vie du moine *Rabban Youssef*, trad. par. M. I. B. Chabot. R. O. Chr. III. (1898) p. 465.

[4] Auch Thomas von Marga läßt beispielsweise den nestorianischen Abt Cyprian, einen Klostergründer und Charismatiker, die Gräber von Antonius, Pachomius, Euagrius, Arsenius, Makarius, Serapion besuchen und in Aegypten mit dem heiligen Σχῆμα bekleidet werden. W. Budge, ‚The book of governors', II. 586

III. Das syrisch-palästinensische Mönchtum.

1. Die Helden der „historia religiosa".

An der Spitze des syrisch-palästinensischen Mönchtums steht neben dem ersten Laurengründer *Chariton*[1] als Zeitgenosse des großen Eremitenvaters der heilige *Hilarion*, dessen Vita man am besten von dem kürzesten Ausdruck aus begreift, auf den sie gebracht werden konnte: Sanctus Antonius Palästinae.[2] Büßer und Charismatiker sind auch die markantesten Helden der historia religiosa Theodorets. Außerodentlich wie ihre Kasteiungen[3] sind ihre Werke.[4] Sie sagen vorher,[5] heilen Besessene und Kranke,[6] erwecken Tote.[7] Sie wirken „Naturwunder" und leben in Paradiesesfrieden mit reißenden Tieren.[8] Viel Volk nimmt seine Zuflucht zu den ausgezeichneten Heroen des Geistes und der Kraft wie zu Jakob von Nisibis, Marcianus, Aphraates, Macedonius, Maro und vielen anderen. Der eine oder andere wird verglichen mit Moses und Elias,[9] ja der höhere Nimbus eines besonderen Gottesmannes wird dem Eusebius direkt sichtbar durch das „gottgeschenkte Licht", das des Marcianus Haupt umstrahlt.[10] Im Vergleich mit dem ägyptischen Mönchtum ist das visionär-ekstatische Moment in dieser asketischen Heldengalerie weniger hervortretend. Als Segnungsmittel wenden sie neben dem Kreuzzeichen, durch dessen Kraft Julianus und Marcianus einen Drachen töten, auch geweihtes Wasser an.[11] Die besondere Gebetsmacht dieser Gottesfreunde wird gerne als παρρησία bezeichnet.[12] Dieser Begriff, der in dieser speziellen Ausprägung I Jo. 5. 14 entnommen ist, wird allmählich zum terminus technicus für die freimütige Gebetszuversicht, welche die geistlichen Väter Gott gegenüber vor anderen Menschen voraushaben. Als Prädikat der großen Charismatiker wird die *Parrhesia* schließlich geradezu „das Recht, von Gott etwas Außerordentliches zu erbitten",[13] doch stehen dabei nicht immer äußere Wunder in Frage, sondern vorzüglich auch innere Gnadenerweise, Bußfristen, Sündenverzeihung, Strafmilderung. Auf diese Weise tritt die Parrhesia in Beziehung zur Bußverwaltung. Die historia religiosa

[1] Mi. gr. 115. 900—917.
[2] Vgl. dazu *D. O. Zöckler*, Hilarion von Gaza. Neue Jahrb. f. d. Theol. III. 164.
[3] z. B. Mi. gr. 82. 1324. 1344. 1413. 1428. 1431 f. 1485. 1488.
[4] Mi. gr. 82. 1416.
[5] ib. 1405 C. 1453 B.
[6] ib. 1321. 1376. 1384 f. 1405. 1409.
[7] ib. 1297. 1366.
[8] ib. 1313. 1392. 1377; ib. 1357. 1361. 1328 C. 1312 C.
[9] ib. 1313 A. 1324 B.
[10] ib. 1328 B.
[11] ib. 1405. 1409.
[12] ib. 1296 A. 1384 A. 1392. 1404.
[13] Vgl. *K. Holl* 185 über diese Gabe

bringt hierfür nur einen Beitrag c. 26 durch die Erzählung von dem Ismaeliten, der gegen sein Gelübde Fleisch gegessen hat und nun dies Vergehen öffentlich an der vielbesuchten Säule Symeons bekennt, damit der Stylite, der vielgebetene Beter, „durch seine alles vermögenden Fürbitten ihn von der Sünde löse".[1] Ebenso verrichtete Jakob von Nisibis für einen angeblichen Toten ein Gebet, „damit ihm Gott nachlasse, was er im Leben gefehlt und ihn gnädig aufnehme in den Chor der Gerechten." Diejenigen, die den Säulenheiligen mit dieser vorgeblichen Leiche betrogen, bitten ihn dann durch den wirklich eingetretenen Tod des Betreffenden erschüttert: λῦσαι σφίσιν αὐτοῖς τὴν πλημμελείαν.[2]

2. Die Laurioten.

Im 5. und 6. Jahrhundert war Palästina der Mittelpunkt des griechischen Mönchslebens. Die hier besonders verbreitete Klosterform der Laura ist eine Kombination aus der Lebensordnung von Basilius und Antonius. Bei diesem Nebeneinander von Koinobion und Anachoresis gilt letztere als Sache der Vollkommeneren.[3] Das dämonologische Moment tritt gegenüber den Berichten über das ägyptische und syrische Mönchtum hier etwas zurück. Die Machterweise des Geistes dagegen werden auch von dem schlichten, einfachen Erzähler, Kyrill von Skythopolis, so zahlreich und außerordentlich geschildert, daß wir speziell von der Sabaslaura den Eindruck eines sehr hochgespannten Enthusiasmus bekommen.[4] Man denke nur an das Dreigestirn Euthymius, Theodosius und Sabas! Von jedem gilt, was die ‚Vita Theodosii', p. 23, von ihrem Helden sagt: θαῦμα ἐπὶ θαῦμα συνάπτεται. Dabei sind die erzählten Wunder so groß, daß sie direkt an die Großtaten der Propheten und Apostel, ja Christi selbst erinnern: Die Parallelen ergeben sich von selbst, wenn zum Beispiel von Euthymius berichtet wird, daß er die Sonne stehen läßt, Feuer in Tau verwandelt, das Meer teilt, Brote ver-

[1] Mi. gr. 82. 1477 D.
[2] ib. 1297 D; 1300 A.
[3] So hatte das Verhältnis gegenüber der pachomianischen Auffassung Bgoul und Schenute von Atripe bestimmt (vgl. *Heimbucher*, ‚Orden', I², 113). Sabas hielt es ebenso gegenüber dem basilianischen Ideal. Darum gebrauchte er dem Archimandriten über die Konobien, Theodosius, gegenüber das Scherzwort: κῦρι ἀββᾶ, σὺ μὲν παιδίων ὑπάρχεις, ἐγὼ δὲ ἡγουμενός εἰμι τῶν ἡγουμένων (Vit. Sab. 332 C.). Aber auch die Gesetzgebung Justinians, welche für die Klöster ein wirklich gemeinsames Leben einschärft und das strenge verpönt, was man später auf dem Athos „Idiorrythmie" nannte, macht Nov. 5. 3 eine Ausnahme zugunsten der Anachoreten und Hesychasten, die ἐν θεωρίᾳ τε καὶ τελειότητι leben wollen. Vgl. *K. Holl*, 175. 198.
[4] Kyrill von Skythopolis sagt darüber im Lebensabriß des Johannes Silentiarius, c. 5: Ein Sternkreuz habe ihn in die Laura des heiligen Sabas geführt, der damals eine Ansammlung von 150 Anachoreten leitete, die in vieler körperlicher Armut lebten, aber reich waren τοῖς πνευματικοῖς χαρίσμασιν.

mehrt, von Theodosius, dieser „Akropolis der Tugenden", daß er Regen erbetet, wiederum Brote herbei betet,[1] eine krebskranke Frau dadurch heilt, daß sie seinen Mantel berührt wie jene Blutflüssige den Gewandsaum des Herrn usw.[2] Die Parallelen werden aber auch ausdrücklich gezogen und Vergleiche angestellt mit Petrus und Johannes, mit Paulus, Johannes dem Täufer, mit den drei Erzvätern, mit Moses und Elisäus. In dieser Hinsicht glänzen neben dem erwähnten Dreigestirn noch eine Reihe anderer Namen, wie *Johannes Hesychastes*, *Gerasimus*, *Theognius, Kyriakus, Abramius, Georgius von Chozeba, Barsanuphius.*[3] Eine Katene von Charismen verbindet damit die Geschichte der Asketen am Sinai und bei Raithu von *Nilus* und Moses bis *Anastasius* und Johannes. In Kleinasien leuchten besonders hervor als Charismatiker *Hypatius* und *Auxentius.* Dazu nehmen wir noch als Dokumente aus dem 7. Jahrhundert *das ‚Pratum spiritale' des Johannes Moschus* und die *‚Scala Paradisi' des Johannes Klimakus.* Es sind meistens Wunderblumen, die uns auf jener „geistlichen Wiese" gezeigt werden, es sind mirabiles ascensiones,[4] zu denen die Seele durch jene „Himmelsleiter" angeleitet wird. Zahlreich vertreten sind auch hier die Heilungswunder; auch Totenerweckungen[5] kommen vor. Den Einsiedlern wird immer wieder die Wüste zum Paradies, insoferne sie mit verschiedenen wilden Tieren in einem wahren Paradiesesfrieden leben.[6] Wunderbare Konsekrationen durch Herabkunft des Heiligen Geistes werden aus Chozeba berichtet;[7] dort geschehen auch eine Reihe von Wundern auf die Fürbitte der allerseligsten

---

[1] vit. Theodos p. 25 f. wird diese Hilfe aus Hungersnot ausdrücklich als größeres Wunder erklärt denn der Mannaregen.

[2] Der Lobredner Theodor begleitet diese Erzählung mit dem Ausruf: „O Kleid, gleich geworden jenen heiligen Schweißtüchern der Apostel." Er knüpft daran die Nutzanwendung: Μὴ καθυβρίσωμεν τῇ τῶν ἐντολῶν ἀμελείᾳ τὸ πανίερον τοῦτο καὶ θεόςδοτον σχῆμα (Usener I. 71).

[3] Um auch einige Sterne dritter Größe in diesem Zusammenhange zu nennen: Theodor von Petrai nennt in seiner Lobrede auf den heiligen Theodosius einen Μαρκιανὸν ἄνδρα θεοφόρον καὶ πάσης χάριτος ἀνάπλεων (Usener I. 73). Von dem allerdings berühmteren *Nikon* im Kloster des Gerasimos sagt Leontios in der Vita Symeonis Sali Mi. gr. 93. 1677: Νικῶν ὑπῆρχε . . . θαύμασι καὶ σημείοις καταλάμπων καὶ προφητείας ἀξιώματι ὑπὸ Θεοῦ τετιμημένος. In den Sinaierzählungen unter dem Namen des Anastasius heißt es von Ὀρέντιος: οὗτος τὴν τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐν ἑαυτῷ ἀνάψας λαμπάδα κατέσβεσεν τὴν τοῦ ὁρωμένου πυρὸς φλόγα . . . Or. Christ. II. (= 1902) 18; von dem Inklusen *Epiphanios*: πολὺν . . . πλοῦτον καὶ φωτισμὸν τῆς ἐκλάμψεως τοῦ ἁγίου πνεύματος δεξάμενος διὰ τοῦ θείου φῶτος . . . (ib. 21); von Ἴσαυρος: ἀνὴρ πνευματοφόρος καὶ χάρισμα ἰαμάτων περικείμενος (ib. 33).

[4] Ueber den Ps. 83. 6. entnommenen Ausdruck ἀναβάσεις τίθεσθαι ἐν τῇ καρδίᾳ vgl. K. Holl, 180.

[5] vit. Georg. Chozeb. p. 102. Anal. Boll. VII. Prat. spir. c. 11.

[6] Prat. spir. c. 18. 107. 125. 153. 163.

[7] vit Georg. Chozeb. p. 367. cf. Prat. spir. c. 25 150. 196. 199.

Jungfrau Maria,[1] während am Sinai solche mit eucharistischer Tendenz sich ereignen. In den Lauren Palästinas hinwiederum wird eine große Bedeutung den Wundern an der „Theke" eines berühmten Mönches beigemessen.[2] Sie gelten als das Siegel der „Parrhesia", welche der Verstorbene bei Gott erlangt hat. Die „Parrhesia" ist ja auch schon eine beweiskräftige Auszeichnung der lebenden Gottesfreunde.[3]

3. Die Charismen, ein Postulat des Mönchtums.

Die außerordentlichen Zeichen, welche jene Heiligen tun, gelten als ein Erweis des in ihnen wirkenden Geistes, dessen Besitz darum von den viel genannten Größen in immer neuen Wendungen ausgesagt wird.[4] So heißt es von *Theognios:* „Nachdem er eine Zeitlang ein Einsiedlerleben geführt hatte und Tempel des Heiligen Geistes geworden war, mit Kraft aus der Höhe begabt, . . . wirkte er sehr viele Wunder," — und von *Cyriacus:* „Er war ein sanfter Mann, leutselig, mit der Gabe eines Propheten und Lehrers, sehr orthodox, hoch und edel gewachsen, ohne Tadel in allen Gliedern, und war voll der Gnade und des Heiligen Geistes. Dem großen *Euthymius* wird es schon in zartester Jugend prophezeit: „Der Heilige Geist wird ruhen über diesem Kinde." — Ueber seinen gefeierten Nachfolger Theodosius sagt die Lebensbeschreibung: „Durch den ihm einwohnenden Heiligen Geist sah er die Zukunft voraus." — Das sind nur ein paar Beispiele. Als charismatische Geistträger zeichnen sich darum jene Begnadeten auch durch verschiedene „Geisteserweise" im engeren Sinne aus, speziell durch die prophetische Gabe eines διορατικός, wodurch sie die

---

[1] Anal. Boll. VII. 360—370. Selbstverständlich sollen *diese* Zeichen nicht als Zeugnisse für den mönchischen Enthusiasmus gebucht werden. Gleich anderen Wundern, die nicht gewirkt werden, sondern einfach geschehen, wie zum Beispiel die Strafwunder in der hist. religiosa Mi. gr. 82. 1360 C. und im Prat. spirit. c 14. 85. 145. oder die Besserungswunder Prat. spirit. c. 3. 78. kennzeichnen sie jedoch das *Milieu des Uebernatürlichen*, in dem jene Asketen zu leben glaubten.

[2] So vit. Euthymii c. 127. 137. 146 f.

[3] vit. Euthymii c. 11. 68. 101. 108. vit. Theodos. p. 85., dazu Useners Bemerkung p. 96 111. — Prat. spirit. c 80. 132. 174. 183. — Nilus Sin. ep. II. 329. Mi. gr 79. 361 B. — vit. Georg. Chozeb. p. 103.

[4] Zu den folgenden Zitaten vgl. vita Theognii p. 116 —, vita Cyriaci § 21, vita Euthymii c. 5, vita Theodosii p 25. — In Theodors Lobrede auf Theodosius (Usener I. 76.) wird erwähnt, Theodosius habe aus einem Weizenkorn durch die Kraft des Heiligen Geistes das ganze Haus wunderbar mit Getreide erfüllt. Es werden also auch äußere Tatwunder auf das Prinzip des charismatischen Geistbesitzes zurückgeführt. Ganz allgemein heißt es a. a. O. 73 nach dem Bericht von der Heilung einer blutflüssigen Frau: „Sehen wir daraus, wie viel Wunder wirken kann des Menschen Natur, wenn er nur will, durch die Gnade des Heiligen, anbetungswürdigen Geistes."

Herzen kennen und die Geister prüfen.[1] Sie werden auch besonderer Visionen gewürdigt.[2] Als ein beliebtes Kriterium des Gnadenbesitzes galt das Vorherwissen des eigenen Todes.[3] Ein Symptom des Enthusiasmus sind auch Berichte von Ekstasen und Lichterscheinungen,[4] überhaupt die immer wiederkehrenden Redensarten mit πῦρ und φῶς[5] in dem oben angedeuteten Sinne. Daß man alle diese außerordentlichen Züge sozusagen für die Sache eines gewissen Standes hielt, das läßt Johannes Moschus durchblicken, wenn er c. 213 seines „Pratum" sagt, wegen der Häretiker geschehen in der Kirche „von Anfang des Glaubens an bis heute Wunder von seiten der heiligen Väter und der seligsten Martyrer".[6] Diese heiligen Väter sind eben die „geistlichen Väter", die πνευματικοί im emphatischen Sinne des Wortes.

Nicht das letzte Zeugnis für den Enthusiasmus dieser Väter ist die Wahrnehmung, daß ihr Feuer bis zu einem gewissen Grade *auch unter den Brüdern* brannte. Den ragenden Höhenfeuern entsprachen viele kleinere Lichter unten in der Stadt der Trauer, im Tal der Tränen, als welches wir das Mönchsleben noch kennen lernen werden. Wir hörten schon, daß Antonius seine Jünger anleitete, nach der Geistesgabe der διάκρισις zu streben, die er als eine notwendige Ausstattung des Asketen bezeichnete. Abt Hellen, „der oftmals Feuer im Busen trug", eiferte seine Jünger an, fortzuschreiten zum Erweise von Wunderzeichen, indem er sagte: εἰ κατὰ ἀλήθειαν ἀσκεῖτε, τὰ σημεῖα λοιποὶ τῆς ἀρετῆς ἐπιδείξασθε.[7] Diese Forderung Hellens ist erfüllt in der Enthusiastengemeinde Apollos: οὗτος γὰρ ἐκ παιδόθεν πολλὴν ἄσκησιν ἐνδειξάμενος ἐν τῷ τέλει τῆς ἡλικίας τοσαύτης ἔτυχε χάριτος. Ὀγδοηκοστοῦ γὰρ ὢν ἔτους μέγα μονάστηριον ἑαυτῷ συνεκρότησε τελείων ἀνδρῶν πεντακοσίων δυναμένων σχεδὸν πάντων σημεῖα ἐπιτελεῖν. Noch mehr! Dieselbe Mönchsgeschichte erzählt c. 71 von einem Abt Isidor, dessen tausend Mönche durch die strengste Klausur von der Außenwelt abgeschlossen waren. Der Pförtner teilte dem Palladius mit, die Insassen dieses Klosters seien so heilig, daß sie alle Zeichen tun könnten; niemand von

---

[1] vit. Euthym. c. 79. vit. Theodos. 22. Mit den geistigen Augen reiner Gesinnung sieht der Gerechte das Zukünftige voraus. — vit. Joh. Silent. c. 23. — vit. Theogn. c. 6.

[2] Prat. spir c. 19. 102. 105. 128. 150. 178.

[3] Prat. spir. c. 86 hist. Laus. c. 71.

[4] Prat. spirit. c. 16. 37. 104. v. Euth. 152.

[5] vit. Theogn. p. 80. 6. vit. Georg. Chozeb. p. 106. 368. vit. Joh. Silent. c. 1. 3. 6. vit. Cyriac. § 1. vit. Theodos. 16: φωτίζεται δὲ νοῦς τῇ πρὸς τὴν θείαν ἔλλαμψιν ἑνώσει. Joh. Klimak scal. parad. gr. 26. Mi. gr. 88 1060 A.

[6] Grad. 27 der scal. parad. wird von Joh. Klimak. die Frage aufgeworfen, warum unter den Tabennisioten nicht so große Leuchten erstanden sind, wie unter den Sketioten. Die Antwort lautet etwas orakelhaft: Ὁ νοῶν νοείτω.

[7] hist. Laus. c. 104. Mi. gr. 34. 1161 A.

ihnen falle vor seinem Tode in eine Krankheit, sondern wenn für einen die Stunde des Hinganges gekommen, so teile er das allen mit, lehne sich zurück und entschlafe. Daß Basilius in dem Nachbild der urchristlichen Gemeinde, dem σῶμα Χριστοῦ, das ein Kloster nach seinem Ideal darstellen soll, sich die Charismen verteilt denkt, hörten wir schon oben. Theodoret nennt die Mönchsgemeinde unter Theodosius in Cilicien ἡ ὑπ' αὐτὸν θεόπνευστος ποίμνη.[1] Von der jungen Gemeinde des Sabas berichtet Kyrill von Skythopolis:[2] „Durch die Gnade Gottes zählte sein Konvent 70 Namen, lauter gotterfüllte Männer (πάντων θεοπνεύστων, also Enthusiasten im Sinne unseres Themas), lauter Christusträger. Wollte man sie einen Chor von Engeln nennen, oder ein Volk von Athleten, oder eine Stadt der Frommen, oder einen neuen Chor von 70 Aposteln, so hätte man es wohl getroffen." Bald darauf wuchs die Versammlung auf 150 Väter (ib. 243 C.), deren Reichtum an geistlichen Gaben Kyrill in der Lebensbeschreibung des Hesychasten Johannes c. 5 rühmt, wie wir oben hörten. So paßt gut dazu ein neuer Ankömmling, Hieremias, der (ib. 247 B.) eingeführt wird als ἀνήρ τις θεοφόρος καὶ θείοις χαρίσμασιν ἠγλαισμένος.

Johannes Klimakus, der seine wichtigsten Beobachtungen im Kloster zu Raithu am Sinai machte, bemerkt auf der 25. Stufe seiner Himmelsleiter zum Preise der Demut:[3] „Ohne Prophetien, Erleuchtungen, Zeichen und Wunder haben schon viele das Heil erlangt, ohne Demut keiner." Danach waren die genannten Gaben doch auch bei der Mehrheit im Vordergrunde der Wünsche und Erinnerungen. Mehr besagt hierüber eine Aeußerung auf der vierten Stufe:[4] Unvergeßlich ist ihm der Anblick einer ehrwürdigen Schar von Helden des Gehorsams, vollkommenen vergeistigten Greisen σὺν τῇ πολιᾷ τῇ ἀγγελοειδεῖ εἰς βαθυτάτην ἀκακίαν. Ihr Lohn sind Geistesgaben: Πολλοὶ γὰρ παρ' αὐτοῖς τοῖς ὁσίοις ἀνεδείχθησαν πρακτικοί τε καὶ διορατικοί τε καὶ ταπεινόφρονες. —

Die erwähnten Beispiele beleuchten zugleich den *Zusammenhang* von Askese und Charisma, oder von *Pneuma und Metanoia*, den wir immer betonen müssen.

Doch fehlt auch hier dem strahlenden Licht der düstere Schatten nicht, wie es denn von Anfang an ein vertrauenerweckender Zug der griechischen Mönchsliteratur war, daß sie

[1] hist. relig. c. 10. Vgl. zu diesem Punkte K. Holl, 186: „Jedem Mönch an und für sich wird daher das Vertrauen entgegengebracht, daß er ein Geistesträger im spezifischen Sinne ist und daß seine Fürbitte bei Gott besonderes Gewicht hat"

[2] vit. Sab. 240 B C. Theodor von Petrai schließt an den Seite 38[4] erwähnten Bericht über eine Krankenheilung die Nutzanwendung: Laßt uns diesem nach Kräften nacheifern!

[3] Mi. gr. 88. 1000 A B.

[4] ib. 688 A C.

nicht bloß von Tugenden, Siegen und Wundern, sondern auch von Fehltritten und Niederlagen erzählt, indem alles zur Erbauung gereichen soll, das eine zur Aufmunterung, das andere zur Warnung auf dem Wege zum Ideal eines „geistlichen" Mannes.

V. Das Mönchtum nach der Araberinvasion.

1. Allgemeine Charakteristik.

Im Mittelpunkte der bisherigen Erörterung stand das ägyptisch-palästinensisch-syrische Mönchtum. Um die Wende des 6. und 7. Jahrhunderts verschiebt sich der Schwerpunkt des Mönchlebens mehr nach Norden, aus politischen, religiösen und monastischen Gründen. Eine Macht, welche die Politik des Rhomäerreiches fortan in Schach hielt, bis es nach acht Jahrhunderten matt gesetzt war, wurde der *Islam*. Kaum hatte Kaiser Heraklius bei Niniveh 627 den alten Reichsfeind, die Perser, niedergerungen und mit der triumphierenden Christenheit das erste Fest der Kreuzerhöhung 629 gefeiert, so pochte ein neuer Feind, die Araber, von Allahs Propheten fanatisiert, an des Reiches Tore. Bei Heraklius Tode war Syrien, Mesopotamien und Aegypten bis auf Alexandria verloren. Die Eroberer waren zwar klug genug, Besitz und Glauben der Bevölkerung mit einer gewissen Schonung zu behandeln. Dennoch war, wie man sich denken kann, die Blütezeit des Mönchtums in jenen Gegenden einer Leidenszeit gewichen.[1] Die Klöster, die noch blieben, waren zeitweise wie hart bedrängte Forts im Feindeslande.[2] Die eigentliche Heerschar der Mönche sammelte sich nunmehr im Inneren des Reiches, namentlich in und um Konstantinopel.

Der junge Islam wäre weniger furchtbar geworden, wenn er ein innerlich einiges Reich angetroffen hätte. Aber die Glaubensstreitigkeiten waren ein „griechisches Feuer", das in das Christenvolk unheilbare Wunden brannte. Die Zerrissenheit dieser Kämpfe spaltete auch das nestorianische, jakobitische, monophysitische, koptische Mönchtum von der geschlossenen Heerschar des griechischen Mönchtums ab, gerade auch in den Ländern seiner Blüte in Syrien, Mesopotamien, Aegypten.

Dazu kam noch ein speziell monastischer Grund für die erwähnte Verlegung des mönchischen Uebungsfeldes: der Zug

---

[1] J. Pargoire, L'église byzantine 527—843 p. 307.

[2] Von der Sarazenennot am Sinai erzählt schon Nilus. Ueber die Geschichte von Mar-Saba vgl. bes. A. Erhard in d. Röm. Q. S VII (1893) S. 32—79, der S. 33 urteilt: „In ihrer Gesamterscheinung muß jedoch (= trotz schließlichen Niedergangs) diese palästinensische Einsiedlerwelt jedem Unbefangenen Ehrfurcht und Achtung einflößen."

zum Koinobion. Basilius hatte das koinobitische Ideal mit Nachdruck gepredigt. Zunächst wurde es nur in Koppadozien verwirklicht. Die Zukunft schien der Laura, der Zwischenform zwischen Kloster und Einsiedelei oder vielmehr der Verbindung beider zu gehören. Aber das Ansehen des großen Bischofs von Cäsarea warb immer fort für sein Ideal. Für Mönchsniederlassungen mitten unter dem Volke, speziell in der Hauptstadt, empfahl sich dasselbe von selbst.[1] Kaiser Justinians Gesetzgebung regelt das Mönchsleben unter Voraussetzung der Klosterform. Ist dies auch nicht ausschließlich zu verstehen,[3] so kommt darin doch die Vorherrschaft der klösterlichen vor der einsiedlerischen Form des Mönchlebens zum Ausdruck. Das Trullanum c. 42 verordnet für zuchtlos herumschweifende Asketen entweder Einreihung in ein Kloster oder Verweisung in Oeden zu wirklicher Einsiedelei. c. 41 normiert es für Inklusen eine Vorschule in einem Kloster nach Art des Laurensystems. Das gemeinsame Leben bis ins genaueste organisiert hat erst Theodor von Studion.[4] Die Vita communis, die Ansiedelung in Städten,[5] speziell in Konstantinopel, und die Tendenz zu sozialer und seelsorgerlicher Tätigkeit unter dem Volke bedingten und förderten sich gegenseitig. Mit Recht führt Marin 109 diese volksmäßige Richtung — volkstümlicher waren ja die alten Anachoreten gewesen — auf Basilius zurück: Afin que l'exemple de la sainte vie des moines ne fût pas perdu pour la societé, il sut trouver un juste tempérament, entre la vie active — βίος πρακτικός — et la vie contemplative — βίος θεωρητικός —; et les moines, jusque — là relégués dans les déserts virent les couvents se multiplier dans les villes et les lieux habités, afin que le philosophe ne demeurât pas en dehors de la societé ni l'homme pratique en dehors de la philosophie. C'est ainsi que tout l'empire, la capitale et ses environs surtout, fut rempli de couvents.[6] *Dieser hauptstädtische Zug* des Mönchtums bedeutet eine *Ernüchterung seines Ideals* und barg die beständige Gefahr der Verweltlichung für die Professen der Weltflucht. Jedenfalls war

[1] Trull. c. 41 setzt allerdings auch Reklusen in Städten voraus, natürlich nur als Ausnahmen.

[2] Vgl. Nov. 5. 123. 133., Ph. Meyer, ‚Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster', Lpzg. 1894. S. 12.

[3] Das betonte bes. K. Holl 193 ff. gegen Ph. Meyer, der übrigens S. 14 auch sagt: „Gab es früher Koinobiaten, Anachoreten und Eremiten, so gab es von nun an nach dem Gesetz nur Koinobiaten, von denen auch einige als Anachoreten leben durften . . . und Eremiten, die gänzlich außerhalb jeder Gemeinschaft für sich lebten. Diese werden allerdings auch häufig Anachoreten genannt."

[4] Vgl. Ph. Meyer 16. Marin 85 ff.

[5] Nilus, ‚de monachorum praestantia erhebt die Einsiedler noch hoch über die Stadtmönche'. Mi. gr. 79. 1061—1093, spez. c. 26

[6] Marin 109 verweist hierfür auf Paparrigopoulo, hist. de la civilis. hell. Paris 1878. p. 172. 174.

Byzanz kein Milieu für den bisher beobachteten Enthusiasmus. Die Klöster wurden immer reicher an Zahl und Besitz, aber vielfach ärmer an Heiligkeit.[1] Im Jahre 518 zählte Konstantinopel allein 54 Klöster, im Jahre 536 waren es 68. Das goldene Zeitalter der Klostergründung war die Regierung Justinians, dieses unermüdlichen Bauherrn. Der Bildersturm hatte wohl eine Reihe von Klöstern zerstört. Aber unter Irene und Basilius Mazedo erstanden wieder viele Konvente. Zur Zeit des Photius mochte Konstantinopel wohl mehrere Hunderte von Klöstern zählen. Es war unter den Reichen und Vornehmen nachgerade eine Art Mode geworden, seinen Namen durch eine Klosterstiftung zu verewigen. Diese Hypertrophie war dem Geiste der Gründungen nicht günstig. Vielleicht wäre ohne die Verfolgungsära des Bildersturmes der Niedergang asketischer Zucht folgenschwerer geworden. So aber haben die Mönche doch noch diese Feuerprobe mit einer sittlichen Energie und einem Gewinn an Ehre bestanden, die beweisen, daß trotz der angedeuteten Schäden seine asketische Verfassung im ganzen gut gewesen sein muß. Sonst hätte diese harte Epoche ein weicheres Geschlecht gefunden. In tieferem Verfall lag das gesamte griechische Mönchtum in der Komnenenzeit[2] (1081—1204). Doch war ein solcher Niedergang nie so tief, daß das Mönchtum als solches seinen großen moralischen Kredit beim Volke eingebüßt hätte. Im Gegenteil konnte es gerade noch im 12. Jahrhundert eine Art *Seelsorgsmonopol* durch seine *Beichtpraxis* üben. Spätere Verfallserscheinungen, wie sie Ph. Meyer für den Athos S. 59. 64 ff. beleuchtet, berühren unser Thema nicht mehr.

2. Einzelne Größen.

Es wurde schon bemerkt, daß das koinobitische Mönchtum in den Städten nur in viel geringerem Maße die Richtung auf den Enthusiasmus hin haben konnte als die geistlichen Väter der Wüste, die „Greise“ in den Kellien und Lauren. Der Geist der Regel, das Milieu und die Zusammensetzung der Brüderschaft hinderten das. Nicht als ob Konstantinopel nicht auch

[1] Zur Ausbreitung der Klöster vgl. *Marin* 15. 18. f. 27. 38 f. *J. Pargoire* 67, *W. Nissen*, Die Regelung des Klosterwesens im Rhomäerreich bis zum Ende des IX. Jahrh. 1897. S. 11. — Zur Erklärung der Stifterfreudigkeit, die sich zugunsten der Klöster von keinem Kaiser einschränken ließ spricht *Marin* 518 von einem elan de générosité un peu superstitieuse des Byzantins. Daß aber auch Eigennutz mitunter eine bedeutende Rolle dabei spielte, beweist u. a. der später zu besprechende Mißbrauch des Charistikiarierwesens.

[2] Für den Athos beweist das *Ph. Meyer* S. 47. An den heiligen Berg denkt zunächst auch *Eustathios* von Tessalonike in seiner berühmten Betrachtung über das Mönchsleben. Allgemeiner ist das diesbezügliche Zeugnis des *Theodoros Ptochoprodromos* in seiner Schrift κατὰ ἡγουμένων. Sehr stark unterstreicht die Decadence *E. le Barbier* in seiner Monographie über Christodulos von Patmos: St. Chr. et la réforme des couvents grecs au XI. siècle. Paris 1863.

Mönchsgrößen aufzuweisen hätte, die man neben die berühmtesten Väternamen stellen kann. Man denke nur an Dius, Dalmatius, Stephanus junior und Theodor von Studion. Aber der Geist des Mönchtums im ganzen ist regelhafter, nüchterner und irdischer geworden. Auch in der Wüste waren gewiß nicht alle Pneumatophoroi gewesen. Aber das charismatische Pneuma war dort doch wie ein βραβεῖον gewesen, das unter vielen wohl nur einer bekommt, *alle* aber *erstreben*. Desgleichen erscheint noch in den Lauren Palästinas das Charisma eines Euthymius, Sabas und Theodosius wie die zum ganzen asketischen Bau einfach gehörende Spitze der Pyramide. Insoferne, wegen dieser Tendenz und dieses Glaubens an das enthusiastische Mönchsideal, oder sagen wir wegen dieses allgemeinen Willens zum Geistwunder, konnten wir cum grano salis von einem Enthusiasmus *des* Mönchtums reden. Nun aber bloß mehr von einem Enthusiasmus *im* Mönchtum. Er bildet mit der Gloriole der Vergangenheit den höheren Nimbus, dessen sich das Mönchtum vor dem Volke mit Bewußtsein freuen konnte. Um diesen sporadischen Enthusiasmus im Mönchtum einigermaßen zu bestimmen, nennen wir seine Hauptfundorte: den Berg Olympus in Bithynien, den Berg Latros bei Milet und Athos, den heiligen Berg κατ' ἐξοχήν. Dazu die Namen einiger Mönchsheroen, die sich durch hervorragende Erweise des Geistes und der Kraft auszeichneten: Ueber Stephanus junior, Theodor von Studion, Paulus junior, Lukas junior, Joannikios werden wir unten ausführlicher handeln. Ein paar andere seien hier nur kurz als Pneumatophoroi charakterisiert. Auf *Patarius* wendet die von Symeon dem Metaphrasten herausgegebene Vita[1] c. 1 das Sprichwort an: Οὐ πολλοὺς (ἡ) Αἴγυπτος ἐπὰν δὲ τέκῃ, μέγαν τίκτει. Als „Philosoph" verachtet er die Welt und geht in die Wüste; die Tugend wird fast zu seiner zweiten Natur καὶ φῶς ὅλος γενόμενος wird er von Gott auf den Leuchter gestellt (c. 2). Vor dem Zudrang des Volkes flieht er nach — Konstantinopel und lebt einsiedlerisch an der Mauer von Blachernä (c. 3). Er wird durch seine Parrhesia ein wunderkräftiger Arzt für Leib und Seele (c. 4—10).

Bei *Stephanus dem Sabaiten*[2] verkündet schon sein Beiname Thaumaturgus den Glanz seiner Taten. Er nennt sich zwar in Demut einen großen Sünder (536 D), für seine Jünger aber ist er der θεοφόρος (547) und σημειοφόρος (548) ἐπιστάτης. Er allein sieht einen „unsichtbaren" Anachoreten in seiner Höhle (547), er hat Visionen (551 C D) und weiß das Zukünftige und Verborgene als διορατικός (554—561). Er wandelt über das Tote Meer, heilt Kranke, eröffnet einen geschlossenen Tempel durch das Kreuzzeichen (561—566). Seine Hand strahlt beim Gebet

[1] Mi. gr. 116. 357—368.

[2] Die von Leontius aus dem Sabaskloster im 9. Jahrhundert verfaßte Vita in A. SS. Maj. t. III. 531 ff.

am Jordan Flammen aus (356 D). Auf die Erwartungen, die weitere Kreise bezüglich des Mönchlebens gehegt haben mögen und deren Enttäuschung wirft eine kleine Disputation (558—560) ein bezeichnendes Licht. Ein Besucher hat dem Heiligen entgegengehalten: Das Leben *in der Welt* sei Gott wohlgefälliger wegen der sozialen Tätigkeit, die der einzelne dort entfalten könne, und der größeren Schwierigkeiten, die er da zu überwinden habe, gegenüber der glücklichen Mönchseinsamkeit. Die Bestätigung seiner nicht eben griechischen Auffassung vom Wert des Mönchtums sucht er in einem echt griechischen Kriterium: Mit Ausnahme des Stephanus finde man in der Gegenwart keinen ζημειοφόρον ἢ προορατικόν ἢ περιβοητὸν καὶ ταῖς θείαις μαρμαρυγμαῖς περιλάμπαντα, worauf ihm Stephanus auf Grund der Aussprüche vieler θεοπνεύστων καὶ θεοσόφων διδασκάλων beweist, daß „das einsiedlerische Leben höher und glänzender sei" (559 A). — Es ist bemerkenswert, daß ein nüchterner Beobachter im 9. Jahrhundert seine Zeit so *arm an Charismen* findet: Nur Stephanus ragt aus derselben als begnadeter Geistesmann hervor. Die Mönche sind mehr, die Charismen sind weniger geworden. Bei einzelnen Gruppen haben sie noch in ausgedehnterem Maße eine Heimstätte. So auf dem Berge Latros, von dessen Bewohnern hier nur *Nikephorus*, der ehemalige Bischof von Milet, genannt sei.[1] Dann auf dem Berge Olympus, dessen Lob in der Gedächtnis-Rede von M. Psellos auf den Patriarchen *Johannes Xiphilinos*[2] gesungen wird.[3] Schon die Mutter unseres Johannes war so eng mit Gott verbunden gewesen, daß sie des prophetischen Geistes gewürdigt wurde (425). Er selbst macht als gelehrter Jurist am Hofe des Kaisers Konstantinos Monomachos eine glänzende Karriere. Zusammen mit seinem Freund, dem „Philosophen" Michael Psellos, wird er Akademievorstand (433 f.). Eine Verleumdung nimmt er sehr übel und entschließt sich, ganz sich als Opfer Gott zu weihen (437). Auf dem heiligen Berge in Bithynien macht er solche Fortschritte im geistlichen Leben, daß er bald wird „wie ein Feuerzeichen[4] auf hohem Berge zum Himmel emporflammend, allen weithin sichtbar" (439). Lernend und lehrend wird er groß als geistlicher Vater: μυσταγωγῶν δὲ καὶ ἐν μέρει μυσταγωγούμενος ... καὶ αὐτὸς ἐμυήθη τὰ θεοφάνια (440). Sein nachkommender Freund Psellos verehrt ihn wie einen vollendeten Heiligen, kann sich aber nicht entschließen, „unter den

[1] Anal. Boll. XIV. (1895) p. 129—166. cf p. 140. 145.

[2] K. N. Σάθα Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη IV. p. 420—462.

[3] p. 438. καταγώγιον θείας καὶ ὑπερφυοῦς φύρεως (p. 442 f.). Die Griechen nennen ihn τὸν οὐράνιον λειμῶνα. Das Nebeneinander von Koinobiten und Anachoreten wird p. 443 geschildert Die Hesychasten strengster Observanz haben kein anderes Streben als: ἀνακεῖσθαι θεῷ καὶ καρποῦσθαι τὴν ὑπερφυῆ ἕνωσιν.

[4] p. 443 werden die verschiedenen Siedeleien der Asketen mit großen und kleinen Feuerzeichen verglichen.

geistlichen Männern dort wie unter Engeln zu leben“ (444). Johannes, der Mönch, wird zum Erzbischof von Konstantinopel erwählt. Er hielt dies im Hochgefühl seiner asketischen Gnadenstellung nicht etwa für eine Beförderung, sondern für eine κατάβασις! Τί γὰρ ἂν εἴη τοῦ θεοῦ ἐπέκεινα οὗ ἐτελούμην ἐγὼ τὰ ἀπόρρητα (488). Nun folgt eine preisende Schilderung der sozialen, pastoralen und gelehrten Tätigkeit des heiligen Patriarchen,[1] der 1064—1075 mit großem asketisch-reformatorischem Eifer regierte.

Ein älterer Zeitgenosse des Xiphilinos war *Johannes Mauropus*, nach seinem Metropolitansitz Euchaites zubenannt. In einer seiner geistlichen Reden verherrlicht er den gleichzeitigen *Dorotheos den Jüngeren*, den Gründer des Klosters Chiliokomon in Pontos.[2] Dieser, in Trapezunt von vornehmen Eltern geboren, flieht die Ehren und Freuden der Welt und sucht sich einen Erzieher zum geistlichen Leben. In Amisos findet er einen solchen; es ist Johannes. ὁ τὰ θεῖα πολύς· ἀνὴρ τά τε ἄλλα θεοφορούμενος καὶ τῷ διορατικῷ τὴν ψυχὴν κεκοσμημένος χαρίσματι (p. 210). Dieser nimmt ihn in sein neugegründetes Kloster auf, nicht ohne ihn nach dem νόμος ἀσκητικός zu prüfen auf εὐπείθεια, κακοπάθεια usw. Dorotheos versieht seinen Dienst ausgezeichnet, weshalb Johannes ihn zum Priester weihen läßt (p. 211). In den 62 Jahren seines Priestertums feiert er täglich die heilige Mystagogie, lebt „philosophisch und rein“, fließt über von Tränen heiligen Bußeifers, und sein Herz brennt in ihm, nach dem evangelischen Wort. Er kommt dahin ὡς καὶ θεαμάτων ἀπορρήτων ἀξιωθῆναι τὸν ἄνδρα καὶ μυστηρίων μεγάλων ἀποκάλυψιν δέξασθαι. ὧν τὸ τέλος ψυχῶν οἰκονομία καὶ σωτηρία (p. 212). Die Gründung seines Klosters wird wunderbar eingeleitet durch eine ekstatische Vision. Seine Insassen streben nach allen Tugenden, deren Lohn verschiedene Charismata sind. Die erste und größte dieser Gnadengaben ist, ἡ περὶ διορατικὸν (εἴτουν θεωρητικόν, ὡς ἂν εἴποι τις) ἕξις αὐτοῦ καὶ τελείωσις. Wegen seiner Seelenreinheit wurde er derselben gewürdigt (p. 215). Einen Schiffbruch in der Ferne und die Rettung daraus verkündet er als Fernseher, ebenso das spätere schlimme Ende ungehorsamer Brüder. Sein Gebet hält einen schweren rollenden Stein auf, der auf abschüssigem Boden überhängend noch zu sehen ist. Sein Segen bewirkt wunderbare Fruchtbarkeit eines Weinstockes (p. 216). Das sind nur ein paar Beispiele seiner vielen Wunder (p. 217). Trotz dieser Versicherung ergibt sich der Eindruck, daß das Außerordentliche in diesem Heiligenleben des 11. Jahrhunderts gegenüber dem Enthusiasmus in den Viten der ägyptisch-syrisch-palästinensischen Mönche auf ein *viel ruhigeres Maß* gebracht ist.

[1] Dabei wird rühmend erwähnt, daß er das „große Opfer“ täglich darbrachte (450). Seiner Bußverwaltung wird in den Worten gedacht: τοῖς μὲν τὰ ἀμφίβολα λύει, τοὺς δὲ δεσμεῖ τῷ πνεύματι.

[2] *P. de Lagarde:* Johannis Euchait. . . . quae in cod. Vat. gr. 676 supersunt. Abh. d. Gött. Ges. d. W. 28 (1882) p. 209—218.

VI. Außerordentliche Formen des Mönchtums.

Wir betrachten, unserem Thema gemäß, nicht das gesamte Mönchsleben, sondern die außerordentlichen Erscheinungen in seiner Geschichte. Bisher suchten wir sie der Hauptsache nach im normalen Mönchtum. Die außergewöhnlichen Formen desselben sind freie, zum Teil verwilderte Spielarten des Eremitentums. Da hören wir von Inklusen, Styliten, Dendriten, Siloiten, Boskoi, Gyrovagi und Sarabaiten und „Sali". Schon ihre Namen verkünden ein außernormales Streben nach übernormaler Tugend und Gnade und insoferne eine Art von Enthusiasmus. Die offizielle Kirche *anerkannte* die „Eingemauerten", die Säulenheiligen und Narren um Christi willen als *berechtigte* Formen des Mönchtums an. Nur gegen das asketische Zigeunertum der regellos und mitunter auch zügellos herumschweifenden Mönche wandte sie sich wiederholt, so speziell auf dem Chalcedonense (c. 4. 8. 13. f.) und dem Trullanum (c. 42). Wie dem Kreuzheere unter Gottfried seine Karikatur unter Walther voranzog, so begleiteten den großen Zug zum Mönchtum im Zeitalter des Basilius Ueberspannungen und Entartungen des asketischen Ideals. Es war „die Hochflut eines wild enthusiastischen Eremitentums".[1] Die genannten Konzilien, die großen Mönchsväter und Kaiser wie Justinian, dämmten jene überschäumende Bewegung sehr ein, ohne sie ganz unterdrücken zu können. Noch um 775 hören wir von Boskoi.[2] Nur zwei der anerkannten Formen wollen wir im folgenden charakterisieren: Die Styliten und die „Sali".

Die *Styliten*[3] sind eine spezifisch morgenländische Erscheinung.[4] Sahen wir in der Stiftung des Basilius den Enthusiasmus klein und rein brennen wie Kerzen im Heiligtume, so flammt er hier lodernd auf wie Höhenfeuer. Die Säulenheiligen waren die vom Volk angestaunten Virtuosen der Metanoia. Ihre Askese war oftmals so übermäßig und ihre Frömmigkeit so bizarr, daß es wirklich schön gesagt ist, wenn Delehaye bemerkt: La simplicité est leur grande excuse.

Trotz anfänglichen Spottes und mannigfacher Gegnerschaft gewannen sie einen ungeheuren Einfluß auf das Volk, eben durch ihren Enthusiasmus. Die Gabe der Wunder[5] und Weissagung, errungen durch ungewöhnliche Kasteiungen, verlieh dem Styliten

---

[1] *O. Zöckler*, ‚Askese und Mönchtum', 1897, S. 291.

[2] *J. Pargoire*, 310.

[3] Vgl. darüber *H. Delehaye* im Compte rendu du 3. Congrès scientif internat. des Catholiques. Bruxelles 1895. sect. V. p 193—232.

[4] Die Ausnahme des Diakons Wulfila kann diese Regel nur bestätigen.

[5] *Delehaye*, 196. 202 f. 205. Jo. Moschos erzählt im Prat. spir. c. 27. Mi. gr. 87. 387 f. u. a. auch eine Art Wunderspiel: Abt Julian schickt dem Priester Mardardus in einem Schleier glühende Kohlen; der sendet ihn voll Wasser zurück!

einen höheren Nimbus. Er war nicht einsam auf seiner Säule. Sie wurde bald zum Wallfahrtsort. Die berühmtesten Styliten sind *Symeon der Aeltere* und *Daniel der Jüngere.* Zu ersterem strömten Scharen von Pilgern. Man brachte ihm Kranke, man bat um sein Gebet, man wollte seine Kleider berühren und nahm Fetzen davon als Reliquien mit nach Hause.[1] Ismaeliten, Araber, Armenier und Perser zieht es zu seiner Säule. Von deren Höhe herab (die erste war 6, die letzte 36 Ellen hoch) kann er sich schließlich nur schreiend oder schreibend verständigen. Einzelne Besuche dürfen an einer Leiter zu ihm emporsteigen. Trotz dieses erschwerten Verkehres übt er eine ausgedehnte Seelsorge aus. Viele kommen zu ihm zur Bekehrung und Taufe. Den Fall eines Ismaeliten, der ihm, dem charismatischen Nichtpriester, beichtet, werden wir noch näher zu beleuchten haben. Wie hoch sein Segen galt, veranschaulichen drastisch zwei Araberstämme, die zu Füßen der Säule förmlich darum raufen, welchem von beiden Häuptlingen er zuteil werden soll. Symeon war wirklich eine internationale Berühmtheit. Selbst in Rom war sein Bild zu seinen Lebzeiten schon „überall" zu sehen.[2] Theodoret, der ihn selbst besucht, versichert: Ἐγὼ δὲ οὐ μόνον τῶν θαυμάτων αὐτόπτης ἀλλὰ καὶ τῆς τῶν γενησομένων προῤῥήσεως ἐγενόμην ἀκροατής.[3] Gewiß war er also ein Charismatiker ersten Ranges. Und er schuf den Typus für den Styliten. — Auch zu seinem jüngeren Namensbruder und Nachahmer kamen Pilger aus aller Herren Länder, „nicht bloß Rhomäer, sondern auch Barbaren und erlangten, um was sie baten".[4] Innerhalb des Reiches spielte eine noch größere Rolle als Symeon der Aeltere *Daniel der Jüngere.*[5] Seine Biographie konnte in die Worte zusammengedrängt werden: Mit 12 Jahren ging er ins Kloster; dort blieb er 25 Jahre. Dann folgten 5 Wanderjahre. 9 Jahre weilte er in einem Tempel zu Konstantinopel, $33^1/_4$ Jahre auf 3 Säulen. „Alle hat er gesegnet, für alle gebetet, alle ermahnt." Natürlich umstrahlt auch ihn die Gloriole des Wunders und der Prophetie. So stillt er einen Sturm, heilt einen Aussätzigen, mehrere Stumme und ungezählte Kranke.[6] Seine Voraussagen sind mehrfach hochpolitischer Art,[7]

[1] Theodoret. h. rel. c. 26. cf. Delehaye, 196.
[2] *Delehaye,* 197—198.
[3] h. rel. c. 26. Mi. gr. 82. 1480 A.
[4] Euagr.-Schol. h. c. VI. 23. Mi. gr. 86 [2]. 2880. Der Hügel, auf dem seine Säule stand, hieß seinetwegen der „wunderbare Berg". A. Erhard bei Krumbacher, 145.
[5] ‚Byzantinische Legenden', Deutsch von Hans Lietzmann, Jena 1911, S. 51.
[6] A. a. O. 8. 18. 22. 28. 44 f. 38: Nach der Heilung des Aussätzigen kommen alle aus der Stadt mit ihren Kranken „und *der Herr* schenkte allen reichliche Heilung". Dazu vergleiche man Daniels Aeußerung zu Gelanias: „Wer gläubig bittet, bekommt alles von Gott" (S. 13) und die Inschrift auf dem Votivbild eines geheilten Häretikers: „Vater, bitte für uns, die wider dich gesündigt um Vergebung bei Gott" (S. 28).
[7] A. a. O. 26. 34. 46.

wie er denn auch auf Grund der unbegrenzten Verehrung, die Volk, Erzbischof und Kaiser gegen ihn hegen,[1] wiederholt in die Geschicke des Staates und der Kirche eingreift. So vermittelt er einen Frieden zwischen dem Lazenkönig Gubazios und Kaiser Leo (S. 23). In dem Streit zwischen Kaiser Basiliskus und Patriarch Akakios nehmen Erzbischof und Volk ihre Zuflucht zu Daniel. Letzteres nennt ihn den neuen Daniel, den zweiten Elias: „Der um Christi willen steht, wird seine Braut, die Kirche, bewachen." Der Erzbischof läßt den Styliten bitten, er möge herabkommen, die Kirche zu retten, wie einst Christus zum Heilswerke herabkam (S. 36). Nach einigem Ueberlegen kommt er. Das Volk strömt ihm zu. Schließlich sieht er Kaiser und Erzbischof in der Kirche zu seinen Füßen (S. 42).

Durch Symeon und Daniel war für die östliche Kirche das „Säulenstehen" ein für allemal legitimiert und zugleich glorifiziert worden. Sie machten Schule.[2] Symeon fand une legion d'ascètes jaloux de l'imiter.[3] Delehaye führt den detaillierten Nachweis, daß es vom 5. bis zum 16. Jahrhundert viele Säulenheilige gab. Das 10. Jahrhundert war geradezu die Blütezeit des Stylitenwesens. Von dem damals berühmten Paulus junior werden wir unten hören. — Nur das 13. und 14. Jahrhundert bezeichnet hierin eine Lücke, vielleicht bloß in der Berichterstattung. Die Säulensteher bildeten eine eigene Klasse im Mönchsstand und genossen Privilegien vor dem weltlichen Gericht.[4] Noch mehr Vorrechte räumte ihnen das gläubige Volk vor seinem forum conscientiae ein. Die Geschichte der Styliten, so lückenhaft sie bekannt ist, liefert, wie wir sehen werden, einige bezeichnende Beiträge für den Zusammenhang von *„Enthusiasmus und Bußgewalt"*.

Dieser Zusammenhang läßt sich in anderer Weise auch bei

---

[1] A. a. O.[7]: „Die ganze Welt läuft ihm nach." 23: Kaiser Leo erkennt, daß er deswegen gestürzt sei, weil er in Gegenwart des Heiligen auf sein Pferd gestiegen. Und künftig stieg er vom Pferde, sobald er von Ferne den Heiligen erblickte. 19: Der Erzbischof kommt im Auftrag des Kaisers: Vater, segne deine Kinder. 33: Daniel soll beten für eine Expedition nach Thrazien. 43: Zur Zeit seines Endes kaufte das Kaiserpaar viele Tausende von Kerzen für die Säule und die Kapellen in der Nähe. 49: Zu dem sterbenden Daniel wallfahren ganze Pilgerzüge. 51: Der Erzbischof fürchtet, die Leiche möchte von den Verehrern in Stücke gerissen werden und läßt sie in einen Bleisarg legen. Vom Himmel waren drei Kerzen darüber erschienen und eine weiße Taube hatte den Leichnam umflattert.

[2] Bei mancher Säule entstand eine Mandra, eine Klosterwohnung. Alypius zum Beispiel vereinigt um sich eine zweifache, vollständig getrennte Jüngerschaft von Männern und Frauen; außerdem sind unten in der Säulenwohnung einige Reklusen (Delehaye, 224). Da gab es auch keinen defectus aetatis: Euagrius (6. Jahrhundert) verlor seine ersten Zähne auf der Säule, kein Wunder: er war schon mit 5 Jahren Asket geworden (p. 202). Symeon thaumatoristes, gest. 593 oder 596, wurde gleichfalls mit 5 Jahren schon Stylit.

[3] *Delehaye*, 199.

[4] *Delehaye*, 205—212.

den *„Narren um Christi willen“* aufzeigen. Dem *Andreas Salus,*[1] der ungefähr 880—946 in Konstantinopel lebte, wirft der Dämon vor, daß er Seelen, die ihm durch die Sünde verfallen waren, wieder durch Buße reinige und zu Gott führe. Der Heilige macht sich für einen Unglücklichen erbötig: „Ich will die Strafen für seine Vergehen abbüßen. Ich setze meine Seele ein für ihn und du sollst von nun an keinen Teil an seiner Seele haben.[2] Der dies sagt und durch sein Opfer beweist, daß er der Gaben größte, die Liebe habe, hat auch von anderen Charismen sein gutes Teil bekommen: So namentlich hat er die Gabe der Unterscheidung der Geister. Als ein διορατικός erkennt er die verborgenen Sünden der Menschen und offenbart sie öfters zu deren Heile.[3] Er erlebt Ekstasen und Visionen[4] und kann prophezeien.[5] Sein Gebet ist wunderkräftig;[6] im besonderen hat er Macht über und gegen die unreinen Geister.[7] Die außerordentlichen Gaben des Andreas, dieser „verborgenen Sonne“, dieser „zum Himmel rauchenden Feuersäule, der um des Herrn willen arm, fremd und verachtet wurde, ausgestoßen von allen“,[8] erweisen sich dadurch als echte Charismen, daß sie fast ausschließlich seelsorgerlichen Zwecken dienen, der Erbauung und Bekehrung.[9] Seine „Narrheit“ zeigt sich hauptsächlich in völliger Verachtung aller Erdengüter und äußerlich in gewissen Tanzbewegungen mit Armen und Beinen. Dieser gemäßigten Darstellung gegenüber ist das Bild *Symeons des Narren* aus der Zeit Justinians I. voll abstoßender und toller Züge.[10] Dennoch galt auch er als der angestaunte Wundermann, an den sich sogar zwei geistliche Väter um Entscheidung ihres Streites über Origenes wenden und dessen Leichnam man gleich dem des Moses von Gott selbst geborgen glaubte.[11] Als ein Kaufmann aus der Gegend von Edessa zu Abt Johannes an den Jordan kam und um dessen Segen bat, sprach jener: „Dort hast du ja den Abbas Symeon, den sie den Narren nennen; was begehrst du denn von mir Armen? Von seinen Gebeten lebe ich wie die ganze Welt.“[12]

[1] *Nicephori* Presbyteri Vita S. Andraee Sali Mi. gr. 111 628—888.

[2] ib. p. 716. Zur Seelengewinnung auf dem Wege der correctio fraterna vgl. § 110. 114.

[3] ib. p. 696 ff. 716 f.

[4] ib. p. 660 ff; § 99.

[5] § 82. 96 100. 187. 208 ff.

[6] § 98. 243.

[7] § 80. 89.

[8] § 243.

[9] § 242 wird sein Gebet angerufen um Heiligung, um Sündenverzeihung, um die sieben Gaben des Heiligen Geistes Anders § 98, wo er das Aufhören einer Seuche von Gott erbittet. —

[10] Leontius von Neapolis: Vita S. Symeonis Sali Mi. gr. 93. 1669 – 1748. Vgl. 1708—1744. —

[11] ib. p. 1720. 1732 ff. 1744.

[12] Byz. Leg. Deutsch von H. Lietzmann 74.

Von den Styliten und Sali gaben wir eine Skizze als Stimmungs-Bild einer Richtung, deren Parole zu sein schien: Enthusiasmus um jeden Preis. Andreas Salus gehört dem 9. und 10. Jahrhundert an. Säulensteher gab es das ganze Mittelalter hindurch. Sie blieben anerkannt und bewundert. Somit sind sie ein dauerndes Symptom dafür, daß die Sehnsucht und Erwartung, *durch außerordentliche Buße außerordentliche Gaben zu erlangen,* im griechischen Denken Bürgerrecht behielt.

VII. Die Mystiker.

Mehr und mehr war unterdessen ein stiller Enthusiasmus des inneren Erlebens und der Intuition groß geworden, dem in Reinheit und Beschauung die Sterne übernatürlicher Erkenntnis und Erfahrung aufgehen sollten. Dies eine Geisteswunder eines höheren Lichtes ist das Charisma κατ' ἐξοχήν, von dem die anderen „Gaben" nur mögliche Ausstrahlungen sind: Die *byzantinische Mystik* ist ihrer selbst bewußt geworden und hat eine gewisse Technik und Systematik ausgebildet.

Eine Geschichte der Mystik wird ja auch die Summe des bisher Erzählten zu ihrem Forschungsmaterial rechnen: Das außerordentliche Bußleben der erwähnten Mönche war allerdings eine via purgativa von steilster Höhenrichtung, immer wieder und gerade an den unwegsamsten Stellen von höherem Gnadenlicht erhellt. Das Ziel war eine Gottverbundenheit voll mystischer Glut, ein höheres „Leben in Gott", ein Erfülltsein mit Gottes Geist, das eben in den geschilderten „Gaben" dem büßenden Charismatiker selbst und dem Volke sich offenbarte. Metanoia und Pneuma sagten wir für diesen Zusammenhang. Der mystischen Sprache verwandter ist die synonyme Wendung κάθαρσις und ἔλλαμψις. Beide Ausdrucksweisen lassen sich aus der angezogenen Mönchsliteratur belegen und könnten ihr zum Titel dienen.

So sind weite Teile der Vitae patrum als praktische Mystik anzusprechen. Der Wortführer derselben, der für die außerordentlichen Erlebnisse der „geistlichen Väter"[1] auf Grund stoisch-

[1] *A. Harnack,* L. D.-G. II[4]. 441[1]. Allerdings dürfte nach den neueren Forschungen, bes. von *J. Stiglmayr* S. J. die Autorschaft des berühmten sketischen Mönches an der Homiliensammlung unter seinem Namen ausgeschlossen sein. Für uns kommt es zunächst nur darauf an, daß dieser Mystiker Makarius selbst ein praktizierender Mönch und literarisch vom Pseudo-Areopagiten noch nicht beeinflußt ist. Beides dürfte feststehen. Gerade weil sich die Mystik des Makarius an den charismatischen Erfahrungen seiner Epoche inspirieren konnte, ist es doppelt bemerkenswert, daß er zwar „grundsätzlich den Ruhmestitel der Mystik, die Erreichbarkeit der Vollkommenheit, der höchsten Gotteinigung" wahrt, aber dennoch diese Stufe der Mystik als eine moralische Unmöglichkeit bezeichnet. So bekennt der Bewunderer eines Antonius (hom. 8. 5.): „Ich

alexandrinischer Traditionen eine christliche Theorie entwarf, ist *Makarius der Aegypter* der „einflußreichste mystische Mönch des Orients vor Dionysius". „Noch kein christlicher Theologe vor Makarius hatte damit Ernst gemacht, die mystischen Gedanken bis in ihre Tiefe durchzudenken, zu analysieren, zu verbinden und sich eine konkrete Vorstellung von dem zu machen, was die Mystik mit so hohen Worten feiert: κάθαρσις und θέωσις."[1] Selbstverständlich war auch für ihn die Mystik nicht bloß eine Gedankenarbeit, sondern vor allem ein Tun und Erleben, also eine Erfahrungswissenschaft im subtilsten Sinne: „Das ganze innere Leben, für welches er seine Opfer bringt, war ihm eine Welt von Tatsachen." Diese Welt des Heiligen Geistes im Menschen suchte er zu begreifen und zu ordnen nach Vorstellungen, zu denen die alexandrinische Theologie, die Stoa, der Neuplatonismus und das antike Mysterienwesen Beiträge geliefert.[2] Die Charismen vergleicht er hom. 16. 13; 45. 7 mit den Geschenken im Brautstand; sie sind nur ein Unterpfand des Geistes und gegenüber der vollkommenen Vereinigung für nichts zu achten.[3] Gegenüber der Liebe, die das Vollkommene ist, sind die Charismen wie der Perlenschmuck eines Säuglings, der nach der Mutterbrust verlangt.[4] Feierstunden des Geistes bringt das wahre, ungestörte Gebet, in dem der innere Mensch zuweilen entrückt wird,[5] sodaß er noch in jener Stunde wünscht: Möchte doch meine Seele mit dem Gebete von hinnen gehen.[6] Darin aber besteht die mystische Vollendung: „Die Seele, die durch unaussprechliche Herrlichkeit des Lichtes von Christi Antlitz vollkommen erleuchtet und des Heiligen Geistes vollkommen teilhaft eine Wohnstätte und ein Thron Gottes zu werden gewürdigt ward, wird ganz Auge, ganz Licht, ganz Antlitz, ganz Herrlichkeit und ganz Geist."[7] Die Entwicklung dieses himmlischen Lebens verläuft in folgenden Stufen: 1. Das göttliche Feuer als die vom Heiligen Geist ausgehende Liebe verzehrt

habe noch niemals einen vollkommen freien Christenmenschen gesehen." — Vgl. *J. Stoffels*, Die Mystik des Makarius des Aegypters, 1908, S. 157. 158. — Zur Einführung in die Kenntnis unseres Mystikers dient neuestens sehr gut *Dr. Stiefenhofer*, Des heiligen Makarius des Aegypters 50 geistliche Homilien, B. K. V, Kempten 1913.

[1] *J. Stoffels*, Die Mystik des Makarius des Aegypters, 1908, S. 69.

[2] A. a. O. 26. 34. 52. 69. 78. 145. 172. — *J. Stiglmayr* bestreitet die Größe des Einflusses der stoischen Naturphilosophie und betont mehr die inhaltliche Analogie mit der altchristlichen Literatur. — Sachl. u. Sprachl. bei M. Innsbruck 1912. S. 73.

[3] *Stoffels*, 161[1].

[4] Vgl. hom. 27. 14; 47. 7. *J. Stoffels*, 140.

[5] Ausdrücklich wird von M. betont, die Ekstase dürfe nicht dauernd sein, um den Charismatiker nicht dem Dienst der Nebenmenschen zu entziehen (a. a. O. 142).

[6] hom. 8. 1; 31. 7; 19. 2. 8. *J. Stoffels*, 144 f.

[7] hom. 1. 2.: ἡ ψυχὴ ὅλη . . . πνεῦμα γίνεται. *J. Stoffels*, 34. 158. Vgl. 164: hom. 18. 19; 4. 15.

die ἁμαρτία und das πάθος in der Seele und führt sie zur ἀπάθεια. 2. Das in die Seele einstrahlende himmlische Licht bringt sie zur höchsten Selbsterkenntnis, zur unaussprechlichen Erfahrung der Offenbarung Gottes, ja schließlich zur Schauung Gottes selbst. 3. Der Geist aber, das heißt die besondere Gegenwart und Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der Seele, vergeistigt sie immer mehr schon in dieser Welt zur Gotteseinigung.[1] Zu diesem Ziele hat der Mensch den Weg der Läuterung zu gehen: καθαρότης, ἀπάθεια,[2] ἐλευθερία, τελειότης gilt es zu erringen in Buße und Selbstüberwindung.[3] So wie er diesen mystischen Weg schildert, hat ihn jedermann für sich selbst zu gehen; nur ein „geistlicher Vater" mag etwa Führer sein. Makarius vertritt hierin demgemäß einen Individualismus und Spiritualismus. Nicht er selbst, aber seine Mystik „sieht vom kirchlichen Kultleben" völlig ab. Opfer und Sakramente, die christlichen Mysterien, welche die Mystik späterer Jahrhunderte reichlich befruchtete, hat für die Mystik des Makarius keine Bedeutung. Trotz der häufigen Mahnung zur Reinigung der Seele hören wir *aus seinem Munde kein Wort von sakramentaler Buße.*[4] Näher steht der areopagitischen Richtung schon im Zeitalter *Schenutes* von Atripe das Verhalten eines Mönches, der eine Art neuplatonischer Mystik einführen wollte. Dieser Bruder pflegte die Augen aufwärts gerichtet am Altar einen „kleinen Abschnitt" zu beten, bis er aufgelöst wurde und den Christus sah.[5] Infolge dieser Vergünstigung erklärte er: „Ich bin heiliger als Gottes Altar." Schenute schrieb ihm einen seiner kräftigsten Briefe; er vergleicht ihn mit einem Esel, der gute Weideplätze niedertritt. Sein einziges Gegenargument lautet: Widerspruch gegen die Tradition der Väter.

Makarius war der literarische Lehrmeister der *praktischen Mystik,* deren Grundlage und tatsächliche Illustration die Askese lieferte. Das konnte nicht die einzige Richtung bleiben. Denn die griechische Gabe der Spekulation konnte sich auf diesem Wege der Tat nicht Genüge tun. Und die sakramentale Kirchenfrömmigkeit der Griechen wollte auch in Mystik nicht auf sich selbst gestellt bleiben, wo doch in der heiligen Liturgie die Quellen eines höheren Lebens so vernehmlich rauschten. Die Epoche begehrte demgemäß eine *spekulative* und eine *Kultus-*

---

[1] *J. Stoffels,* 147 f., wo auch auf einen ganz ähnlichen Gedankengang bei Symeon dem neuen Theologen verwiesen wird, den *K. Holl* (70) feststellte.

[2] Die ἀπάθεια war demäß der stoischen Weisung ἀνηδόνως καὶ ἀλυπήτως zu leben eine ideale Eigenschaft des vollkommenen Gnostikers nach Klemens und des vollkommenen Mönches im Sinne der Vitae patrum.

[3] *J. Stoffels,* 137.

[4] A. a. O., 171.

[5] *F. Leipoldt,* Schenute von Atripe TU. NF. X. 1. S. 57. Ist hieraus nicht ein Auftakt zur hesychastischen Gebetsmethode zu vernehmen, welche ja von der Nähe, aus dem Sinaikloster nach dem Athos verpflanzt wurde?

mystik.[1] Die Mysteriosophie des *Pseudodionysius* bot beides. So wurde er der esoterische Kirchenlehrer des Mittelalters. Seine Spekulation ist nach den allgemein anerkannten Untersuchungen von J. Stiglmayr und Hugo Koch neuplatonisch. Erst „Maximos Confessor gebührt ... das Verdienst, die Mystik des Pseudoareopagiten von ihrem neuplatonischen Hintergrund losgelöst und innerlich mit der orthodoxen Lehre in harmonischen Einklang gebracht au haben".[2] „Tatsache ist ... daß die ganze byzantinische Mystik und Asketik von der durch Maximos Confessor mit der traditionellen Kirchenlehre in Einklang gebrachten areopagitischen Mystik zehrte und von ihr auch den spezifischen Charakter als Kultusmystik erhalten hat."[3] Mit Hilfe seiner Allegorese fand der Pseudo-Areopagite „gerade die Kernpunkte des ausgehenden Neuplatonismus in der Heiligen Schrift und im christlichen Kultus enthalten. Als Methode ist seine Exegese nicht neu ... Was er aber neu in die Theologie einführte, das ist die *systematisch* allegorische Deutung des *gesamten* christlichen Kultus, des Gottesdienstes, der Weihen, der kirchlichen Stände, sowie ihres Vorbildes und ihrer Voraussetzung, der himmlischen Hierarchie."[4] Diese kultisch-symbolische Richtung hatte wiederum ihr Analogon im Neuplatonismus. Innerhalb der Kirche war ihr vorgearbeitet durch Ignatius, die apostolischen Konstitutionen und Chrysostomus.[5]

War die Mystik des Areopagiten *griechischer*, so war die des Makarius zunächst *mönchischer*; jedenfalls war sie für Anachoreten, Kellioten und für die ersten Koinobiten angemessener, während in einem Milieu mit glänzender Entfaltung und eifriger Pflege der Liturgie, also auch in den späteren Klöstern, die Mysteriosophie des Dionysios und Maximos sich von selbst als Zeremonienkommentar und hieratische Summe empfahl. Was hätte auch der große Astrologe des liturgischen Himmels einem Antonius und seinen Jüngern sein können! Sie achteten die kirchlichen Mysterien in gläubiger Ehrfurcht. Aber: l'essentiel du christianisme c'était pour lui l'ascèse ... On ne voit pas

---

[1] Ueber die zwei Richtungen in der griechischen Mystik vgl. *W. Gaß*, Die Mystik des Nikolaus Cabasilas vom Leben in Christo. Greifswald 1849. S. 35. — *J. Stoffels*, a. a. O. 22. — *A. Harnack*, Dogmengeschichte im Grundriß der theol. Wiss. IV. 3. S. 249. — Eine interessante Vergleichung abendländischer und byzantinischer Mystik gibt *W. Gaß*, a. a. O. 212 ff.

[2] *A. Erhard* bei Krumbacher 141.

[3] *H. Koch*, Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Mainz 1900. S. 94.

[4] A. a. O. 199.

[5] Vgl. *A. Harnack* a. a. O. 249, woselbst er die beiden Entwicklungslinien der Mysteriosophie als antiochenische und alexandrinische bezeichnet. Erstere nennt er hierarchisch, letztere gnostisch Jene knüpft an Kultus und Priester an, diese an den wahren Gnostiker bezw. an den Mönch. In der Mystik des „großen Unbekannten" Dionysius Areopagita läßt er sie konvergieren. Vorstufen wären Methodius, Gregor von Nyssa, Makarius.

comment Antoine pendant ses 20 ans de reclusion aurait pu recevoir l'Eucharistie.[1] Sehen wir nun von den Inklusen strengerer und milderer Art ab,[2] so sahen auch Einsiedler, denen etwa ein Kellienpriester die heilige Eucharistie brachte, nur selten und da meist in primitiver Feier das heilige Opfer.[3] Die Kellioten kamen wohl jede Woche zum Gottesdienst zusammen; aber es ist doch bezeichnend, daß Pachomius die Zahl der ersten Koinobiten 100 überschreiten ließ, bis er den Besuch der sonntäglichen Synaxis in der Dorfkirche für unzukömmlich hielt und einen eigenen Klostergottesdienst mit „Konventmesse" einrichtete. Dieses ehrfürchtige, aber wenig innige Verhältnis zu Opfer und Sakramenten paßt zu dem, was über den *Spiritualismus* eines Makarius gesagt wurde. Ein freier Enthusiasmus, eine praktisch-persönliche Mystik wird ja immer, auch bei vollem und eifrigem Kirchenglauben einen gewissen spiritualistischen Einschlag haben.

Damit ist von einer Seite her schon angedeutet, daß die kultisch-symbolische und die praktische Mystik einander nicht feindlich ausschließen.[4] So war denn Makarius in Ehren und mehr noch Dionysius, ohne daß ein Widerspruch empfunden wurde. Die überragende Größe, deren Lehrgut als Ganzes, wenn auch nicht ganz im alten Sinn, die Schule behauptete, war der Areopagite. Dagegen ist uns wenigstens von einer Weiterlieferung oder Weiterbildung des Systemes unseres Makarius nichts bekannt. Seine Methode und viele seiner Leitgedanken lebten fort. *Praktische* Beiträge lieferten dazu alle die erwähnten geistlichen Väter, die durch Reinheit zur Erleuchtung kamen gemäß Johannes *Klimakos* auf der siebenten Stufe seiner Himmelsleiter: καθαρότης δὲ καρδίας ἐδέξατο ἔλλαμψιν.[5] Auf der 26. Stufe unterscheidet er Anfänger, Mittlere und Vollkommene im geistlichen Leben: ἐν δὲ τοῖς τελείοις ἡ τοῦ θείου φωτὸς προσθήκη καὶ περιουσία.[6] Den mystischen Weg des großen *Euthymius* beschreibt seine Vita also: „Es zeichnete sich aber der große Euthymius aus durch Einfachheit des Charakters, Sanft-

[1] *Duchesne,* Histoire ancienne de l'Eglise. 1907. p. 491.

[2] Vit. Patr. VI. 3 erzählen von einer anicula, die 38 Jahre lang keinen Menschen sah. — Ueber eine wunderbare Kommunion von drei Einsiedlern vergl. Or. Christ. II (1902) 30.

[3] In ep. 42. 4 unter den Briefen des heiligen *Basilius* werden die Bedenken eines Anachoreten über den Mangel an geistlichem Nutzen, den er in einer Kommunität haben könnte, zurückgewiesen. Ed. Garnier III. 182.

[4] Daß bei *Nikolaos* Cabasilas, dem berühmten Mystiker des 14. Jahrhunderts, mannigfache mystische Erfahrungen, wie sie etwa in der gleichzeitigen deutschen Mystik in der Form von „Berührungen" des Heiligen Geistes, Erscheinungen Christi usw. vorkommen, „durch die versichtbarte Gestalt der Sakramente mit ihren Wirkungen ersetzt oder verdrängt werden", betont *W. Gaß* a. a. O. 220.

[5] Mi. gr. 88. 813 B.

[6] ib. 1033.

mut der Sitten und Demut des Herzens. Deshalb empfing er auch die Gnade des Heiligen Geistes . . . Darum wuchs täglich seine Parrhesia vor Gott" (p. 14) . . . „Da er nun mit allem Eifer die Lebensart seines Vorbildes nachahmte, so machte er auch Fortschritte in den Charismen, die jenem zukamen, sodaß er der Teilnahme am Heiligen Geist gewürdigt wurde und τῆς τοῦ θείου φωτὸς ἐλλάμψεως καὶ τοῦ διορατικοῦ χαρίσματος (p. 44). — Noch anschaulicher illustriert den Aufstieg eines Heiligen zur mystischen Erleuchtung die Lobrede auf den heiligen *Theodosios,* verfaßt von Theodoros, Bischof von Petrai: Durch die Gebote Gottes wird die Seele gereinigt und befreit vom Schmutz der Leidenschaften: φωτίζεται δὲ νοῦς τῇ πρὸς τὴν θείαν ἔλλαμψιν ἑνώσει ... Θεοδώσιος μέχρις αἵματος πρὸς τὴν ἁμαρτίαν ἀντηγωνίζετο, ὅπως ἡ αὐτοῦ καθαρὰ καρδία καθαρῶς ἐποπτεύσῃ τὸν θεὸν τὸν πρὸς αὐτὴν τὴν καθαρότητα τοῦ θείου φωτισμοῦ μετροῦντα τὴν ἀντίδοσιν.[2]

Literarisch wird die Arbeit des Makarius an einzelnen Punkten in anderem Zusammenhang von einer Reihe asketischer Schriftsteller weitergeführt, unter denen der eben erwähnte Johannes Klimakus der wichtigste sein dürfte. Ja, Pseudodionysius selbst hat über der Spekulation und Kultussymbolik die asketische Lebensader der Mystik durchaus nicht verleugnet. Reinheit und Reinigung sind ja die Voraussetzungen seiner Lieblingsworte von Licht und Erleuchtung, auf welche Einigung und Vollendung folgen. So sagt er bei Charakterisierung des Karpus unter konkreter Fassung von Mt. 5. 8, derselbe sei wegen seiner hervorragenden Herzensreinheit zur θεοπτεία besonders befähigt gewesen und habe nie die Mysterien gefeiert, ohne daß ihm zuvor in den Vorbereitungsgebeten eine günstige Vision zuteil geworden wäre.[3]

Diese Vision und noch mehr Gesichte und Lichterscheinungen beim heiligen Opfer, wie sie öfter aus dem Leben der großen φωστῆρες berichtet werden, halten die Mitte zwischen kultischer und rein charismatischer Erleuchtung. Desgleichen wären als Spuren einer asketischen und kultischen Mystik des Lichtes die Visionen auf dem Berge Sinai zu buchen, von denen uns Ἀναστασίου ταπεινοῦ μοναχοῦ διηγήσεις διαφοραὶ περὶ τῶν ἐν Σινᾷ ἁγ. πατέρων berichten.[4] Die 51. der διηγήματα ψυχωφελῆ unter

---

[1] Herausgegeben von *Usener* I. 16 f.

[2] Eine andere Parallele zwischen Mystik und Asketik: Eine Mönchsparole lautete: Fliehe, schweige, meide! Das befolgten am besten die Eremiten strengster Observanz in ihren *Hesychasterien.* Bietet sich dazu nun als Ideenassoziation die Theorie über „das mystische Ruhen und Schweigen" dar, so denken wir das als wirkliche Parallele, also ohne gegenseitiges Berühren und Beeinflussen.

[3] *H. Koch,* a. a O. 26, wo dies als Illustration zu E. H. 3. 2 bezeichnet und auf die Nachwirkung solcher Anschauungen hingewiesen wird So habe Symeon, der neue Theologe nach *K. Holl,* 13. während seiner 48 Priesterjahre, so oft er die Liturgie vollzog, den Heiligen Geist auf das Opfer herabkommen sehen.

[4] *F. Nau,* Or. Christ. II. (1902) p. 58—89. Vgl. dazu Or. Christ. III. (1903) p. 56—90.

demselben Namen erzählt:[1] Philippus, ein Katechumene auf Cypern, wird bei seiner Taufe in ganz außerordentlicher Weise vom Heiligen Geiste erfüllt. Während der ganzen Woche bis zum Ausziehen der „Gewänder der heiligen Erleuchtung“ (= weiße Neophytenkleider) „schaut“ er die Liturgie und wohnt ihr angesichts der Macht Gottes unter Tränen und in Freuden bei. Speziell schaut er auch den „mystischen Dienst der himmlischen Macht bei der heiligen Liturgie“ und schildert das Geschaute, jeden Tag etwas anderes.

Um nun den ganzen Verlauf der mystischen Bewegung bis zum Hesychastenstreit kurz zu schildern, dazu genügt die Kenntnis eines Anfängers in dieser Literatur natürlich in keiner Weise. Notwendig ist eine solche Darstellung zur Beleuchtung des gestellten Themas deshalb nicht, weil die entscheidenden Linien, welche aus diesem magnetischen Feld heraus in der Richtung „Enthusiasmus und Bußgewalt“ laufen, von den oben erwähnten Autoren abgesehen, namentlich von K. Holl aufgezeigt worden sind. Immer wieder kehren Wendungen mit Licht und Erleuchtung, zu denen man auf dem Wege der Läuterung gelangt. Die praktischen Asketen sehen das Unterpfand und die Ausstrahlung dieses Geisteslichtes in den Charismen. Literarische Mystiker erfassen es spekulativ und kultisch-symbolisch. Ein praktischer und spekulativer Mystiker, der eine förmliche Lichttheologie ausgebildet hat und im „Schauen des Lichtes“ das leuchtende Ziel des Gottsuchens findet, ist *Symeon der neue Theologe*, „unzweifelhaft einer der edelsten in dieser Gemeinschaft der Liebhaber Gottes“.[2] Makarius und Dionysius haben an seiner sublimen Lehre teil, die durch persönliche Erfahrung für ihn Gewißheit gewonnen. Schon Makarius konnte sich die mystische Verbindung von Gott und Seele „nur so vorstellen, daß durch Gottes ganz besondere Güte ein ätherisches Lichtfluidum in den Menschen eindringt, die Seele erfaßt und so verfeinert, daß sie nicht bloß jene Einwirkung in sich aufnimmt, sondern, daß sie nun auch selbst die bisherigen Schranken überschreitet und sich wonnetrunken an jene geheimnisvolle Welt hingibt“ . . . „Licht ist Leben und innerlich gestaltendes Feuer, Verfeinerung und Geist, Offenbarung und Herrlichkeit. Es ist das eigentliche Lebensprinzip der Mystik“.[3] Freilich bleibt ein mystisches Dunkel über der Frage, „ob er eine unmittelbare Einigung der ekstatischen Seele mit Gott ohne jede ätherische Vermittlung annimmt, wie es die Mystik gewöhnlich tut oder nicht“.[4] Hierin ist der „Lichttheologe“ weiter gegangen. Eine bloße Kultusmystik, auf

[1] Or. Chr. III. 71—75.
[2] *A. Erhard*, bei Krumbacher, 154.
[3] *J. Stoffels*, 154. 173.
[4] *J. Stoffels*, 157. Dazu S. 173 über die Erfahrbarkeit des unzugänglichen Lichtes.

den regelmäßigen Gang des Kirchenjahres und Kirchenlebens eingestellt, mußte sich zu schulmäßiger Allegorese abkühlen. Symeon aber postulierte ein wirkliches individuelles Erlebnis, wie er überzeugt war, daß die großen geistlichen Väter — eben im Zeitalter des Makarius — ihre Gottverbundenheit auch *bewußt* erfahren haben. Dieses Erlebnis ist ihm das Schauen des Lichtes. Wenn nun auch bei Makarius, „so viel bei ihm von φῶς die Rede ist, doch nie ein sinnliches Schauen vorausgesetzt ist", so hat doch gleichwohl er und haben andere große Visionäre von Antonius bis Paulus junior vom Berge Latros mitgearbeitet an der Großziehung einer Sehnsucht und Zuversicht, die schließlich im „Schauen des Lichtes" unmittelbar Gottes und seiner Gnade und Wahrheit inne werden wollte.

Ein treuer Jünger Symeons war *Niketas Stethatos;* unmittelbarer als sein Meister schließt er sich an den Pseudoareopagiten an.[1] Nach ihm schien Symeons Enthusiasmus eine Zeitlang vergessen zu sein. Im 14. Jahrhundert wachte er wieder auf, im *Hesychastentum Gregorios Sinaites* hat es auf dem Athos begründet. Vorher war er Mönch im Sinaikloster. Ist schon damit ein praktisch asketischer Zusammenhang zwischen den alten Mönchstraditionen und seiner Ἡσυχία καὶ προσευχή nahegelegt, so ist doch zu bemerken, daß unter den Asketen, die er empfiehlt, wohl Johannes Klimax, Maximos Konfessor und Symeon der Jüngere ist, nicht aber Makarius.[2] Der Hesychastenstreit, in dem lateinische und griechische Richtung aufeinanderprallten, hatte ein dogmatisches Objekt in der viel erörterten Frage, ob das Licht bei der Verklärung Christi erschaffen oder unerschaffen war.[3] Dieses Taborlicht glaubte der Hesychast in einer Art Gebetsverzückung zu sehen. Aber so viel theologische Spekulation im Hintergrund dieses mystischen Erlebnisses lag, so reich die liturgischen Zeremonien in seinem Bereiche ausgestaltet waren und so streng die asketischen Satzungen des Heiligen Berges auf Reinigung und Reinheit des Herzens drangen: dies Schlußstück byzantinischer Mystik, das seine Bekrönung sein sollte, ist nicht mehr spekulativ oder kultisch oder moralisch-asketisch bestimmt, sondern mysteriös-mechanisch: „Gleich den Gymnosophisten in ekstatischer Hypnose verharrend, den Blick unbeweglich auf den Nabel gerichtet, schauten die Eingeweihten das unerschaffene göttliche Licht, welches Christus bei der Verklärung auf dem Tabor umstrahlt hatte."[4] — Das Hesychastentum ist

[1] *A. Erhard*, bei Krumbacher, 155.
[2] A. a. O. 157.
[3] A. a. O. 43. 100. 1059. *(Gelzer)* ff. — Daher galten Barlaam, Gregorios Akindynos und Nikephoros Gregoras die Hauptgegner der Hesychasten als Λατινόφρονες, die Hesychastenfreunde dagegen, vor allem Gregorios Palamas und Nikolaos Kabasilos, hatten im vornherein den griechischen Instinkt für sich.
[4] *Gelzer, H.*, bei Krumbacher, 1059.

die letzte Konsequenz des mönchischen Enthusiasmus und die Handwerksamkeit seiner Methode ist nur die Kritik, die die Geschichte an diesem vollzieht.“[1] Man kann es in der Tat als einen Beweis und ein Fiasko zugleich dieser Richtung betrachten.

Das *Hesychastentum* als solches hat auf das Bußwesen keinen Einfluß ausgeübt. Wohl aber hat *Symeon* aus seiner „Lichttheologie“ heraus die Auffassung entwickelt, *dem Mönch, der ein Träger des Heiligen Geistes sei, komme auch ohne Priesterweihe die Funktion eines Beichtvaters zu.* Während wir darum am Hesychastentum nur das Interesse hatten, den Verlauf der enthusiastischen Ader in der mittelalterlichen Schicht griechischen Geisteslebens vollends zu skizzieren, werden wir Symeon den neuen Theologen unten ausführlich zu behandeln haben.

B. Das hagion Schema:
Die enthusiastische Wertung des Mönchstandes.

I. Sporadischer Charakter der Charismen und Verfallserscheinungen.

Trotz ihrer notwendigen Unvollständigkeit dürfte die bisherige Uebersicht dargetan haben, daß im griechischen Mönchtum ein gewisser Enthusiasmus sich durch das ganze Mittelalter hindurch erhielt. Träger desselben sind einzelne Personen und Richtungen innerhalb des Mönchtums, von denen aus ein Nimbus höheren Geistberufes auf den ganzen Stand abstrahlte. Doch ist der pneumatische Zug in seinem Bilde auch nicht zu überschätzen. Eine Verblassung desselben im regulären Mönchtum ist unverkennbar. Und so viel wir auch von Charismen sprachen: Der sporadische Charakter derselben wird immer deutlicher.

Wenn sich auch die angeführten Beispiele von Charismatikern vermehren ließen, so bedeuten sie doch gegenüber der großen und immer größeren Zahl von Klöstern und Mönchen eine Ausnahme. Ruhte nicht von der Zeit der ἀρχαῖοι πατέρες her auf dem Mönchtum noch der Schimmer des Enthusiasmus, man hätte

[1] *K. Holl*, 219.

die Erweise des Geistes und der Kraft einzelner wohl mit viel größerer Reserve dem ganzen Stande gut geschrieben. Um so mehr, wenn und wo ein zahlreiches und begütertes Mönchtum die Züge der Verweltlichung allzu stark zeigte. Nach *J. Sokolev*[1] war das 10. und 11. Jahrhundert die glänzendste Epoche im griechischen Mönchtum. Doch war der äußere Glanz dem inneren Ernste nicht günstig. Wenn auch *Barbier* in seiner Monographie über den heiligen Christodulos, der von den alten Mönchszentren Olympos und Latros schließlich nach Patmos und Euböa kam, die Verfallserscheinungen zu stark unterstreicht, so ist es doch fast selbstverständlich, daß die Güter dieser Welt ohne die Arbeit dieser Welt den Mönchen zur Gefahr werden mußten. Die Tendenz zur Idiorrythmie war denn auch nicht etwa ein Ausfluß des alten Zuges zur Anachoresis, sondern entsprang dem unasketischen Streben nach der materiellen Seite der Lebensführung hin sein eigener Herr zu sein.

Im 12. Jahrhundert wird der Einfluß des Mönchtums wohl noch größer, seine Beurteilung aber unfreundlicher. Zu Beginn desselben zeigt *Johannes von Antiochien* noch hellen Himmel der Begeisterung für die Martyrer-Mönche; doch kommen auch, Wolken gleich, Andeutungen über Verfall der Zucht. Die Mitte des Jahrhunderts ist kaum vorüber, da donnert *Balsamon* über Ausschreitungen und Uebergriffe. Ein förmliches Ungewitter aber bricht los in der berühmten ἐπίσκεψις βίου μοναχικοῦ ἐπὶ διορθώσει τῶν περὶ αὐτόν.[2] Um 1185 schrieb *Eusthatios*, Erzbischof von Thessalonike, diese Schrift über Reform des Mönchlebens. Ehrhard A.[3] nennt ihn eine der edelsten Gestalten des 12. Jahrhunderts. Im engeren Rahmen gibt er hier ein Zeitbild, das in etwa zu vergleichen ist dem Papstspiegel de consideratione des heiligen Bernhard. Eusthatius hat eine hohe Idee vom Mönchtum. Einleitung und Schluß beweisen seinen Ernst, cap. 10 seine Begeisterung für die Heiligkeit ihres Standes. Der Mönch ist ihm ein Himmelsbürger (c. 130), ein Richter (c. 131), ein Herold Gottes (c. 141). Damit ist auch sein Beruf zur Seelsorge anerkannt (cf. c. 52. 196. 197). Der Sinn des Mönchideals ist ein neues Leben, besonders in Abtötung und Buße (c. 21 ff. 26. 81 f.). Den Namen[4] μοναχός deutet er auf die einsiedlerische Gesinnung, die ferne dem Reichtum, der Gesellschaft und den Freuden *allein* sein will bei apostolischer Armut, allein bei Gott, allein mit ihrem Bußschmerze (μόνος—ἄχος! c. 162. 196).

Das wäre sein Ideal. Seine konkreten Schilderungen aber gipfeln in einer scharfen Anklage gegen das Mönchtum seiner

[1] Vgl Byz. Z. 1894, S. 209.
[2] Mi. gr 135. 729—909
[3] Bei *Krumbacher*, 43.
[4] Zu seiner Symbolik des schwarzen Mönchgewandes vgl. *W. Gaß*, ‚Die Mystik des Nik. Cabasilas', 1849, S. 213.

Zeit und Umgebung, einer Satire voll Geist und Zorn, voll Sorge und Spott.[1] Man gewinnt daraus den Eindruck, daß es arg verweltlicht gewesen sein muß (c. 25. 31. 38. 42. 53. 55 ff. 104. 122. 126 ff. 129. 136. 142 ff. 152 ff. 167 ff. 171. 175 ff. 181. 189). Das Mildeste, was er sagen kann, ist eine Negation unserer thematischen Frage: οὐ μονάζεις πνευματικῶς (c. 129). So weit ist es mit dem „auserwählten Volk" der Mönche gekommen, daß er versichern kann, es seien darunter, wie einst in der Stadt des Verderbens, nicht zehn, nicht fünf, nicht drei Gerechte wie Abraham (c. 189). So weit ist der „Stand der Metanoia" und des unblutigen Martyriums von seinem Ernste abgekommen, daß „ein wahrer Mönch nur mit Trauer auf ihre Freude sehen kann" (c. 171). So weit sind die „geistlichen Väter" des Volkes von der alten Liebe abgewichen, daß ihre Nachbarn von den Barbaren nicht so viel leiden müssen als von den heiligen Vätern (c. 181). Die allgemeinste Mahnung, die Eusthatius gibt, lautet ἀπόθου τὴν οἴησιν (c. 197). Damit hat er die Axt an die Wurzel des Uebels gesetzt. Denn die Selbstüberhebung des Mönchtums, seine Unbotmäßigkeit gegen den Bischof, ist seine bitterste Klage. Da klirren denn seine Worte oft wie Speere im Kampfe (c. 8. 133 f. 183. 188 u. a.).

Etwas früher als die Betrachtungen des Oberhirten von Thessalonike fällt das „Gedicht Κατὰ ἡγουμένων des *Theodoros Prodromos*, welches denselben Verfall in der Klosterwelt bei Konstantinopel voraussetzt. Eine Ursache dieses Niederganges, sicher nicht die unwirksamste, wurde besonders von dem Patriarchen von Antiochien zur Zeit des Alexios Komnenos bekämpft: das dem Karolingischen Benefizialwesen entsprechende Institut der Charistikiarier, d. h. die Schenkung von Klöstern an Laienpersonen, von welchen sie nur allzuoft zur Besserung ihrer Finanzen ausgebeutet wurden".[2]

---

[1] Eusthatius ist ein Bücherfreund. Darum kann er es nicht verstehen, daß er zum Beispiel Gregor von Nazianz auf der betreffenden Mönchsbibliothek nicht mehr finden soll, weil der Abt ganz ruhig erklärt, sie hätten das Buch verkauft. „Denn wozu bräuchten wir solche Bücher?" (c. 144). Der Erzbischof ruft daraufhin empört buchstäblich alle heiligen Gelehrten an (c. 145). Höhnisch sagt er dem μόναχος ἀγράμματος, er lerne wohl angenehmere Künste (c. 127). Er lasse jedenfalls die Bücher statt seiner einsiedlerisch leben (c 128). Sarkastisch schildert er es, wie die Mönche von Thessalonike ausziehen als flotte Reiter (c. 168), als kühne Jäger (c 169). Ein stark satirisches Stück ist auch sein „Referat" über die „geistliche" Ansprache des Prälaten im Konvente, die recht ökonomisch von den Weinbergen anfängt und mit den Fischen aufhört (c 178). Anders dagegen, wenn ein hoher Herr zu Besuch im Kloster weilt: Da ist er erst ein Schweiger, dann ein Enthusiast, dann ein Kläger über eigene Not und Nachbars Bosheit (c. 179—183).

[2] *A. Ehrhard*, bei Krumbacher, 140. Eine Verwilderung des Mönchgeistes auf dem Athos in der Komnenenzeit konstatiert *Ph. Meyer*, ‚Die Haupturkunden' . „ S. 47.

II. Das Mönchtum in der asketischen Literatur und im sozialen Leben.

1. Der Bios angelikos.

Halten wir alles zusammen, so kommen wir zur Meinung: Der *sogenannte Enthusiasmus* im Mönchtum kann die Bußverhältnisse, von denen im dritten Teil die Rede sein soll, *nur zum Teil* erklären. Daß man zu einem weithin berühmten πνευματοφόρος kam und ihm beichtete und von seiner Fürbitte sich Gottes Gnade erwartete, ohne sich zu fragen, ob der große geistliche Vater denn auch die Priesterwürde habe, das ist aus der griechischen Schätzung der Charismen jetzt schon einigermaßen verständlich und wird es vielleicht noch mehr werden auf Grund des allgemeinen Bildes, das wir von der Entwicklung des griechischen Bußwesens zu zeichnen versuchen werden. Daß aber die Mönche eine Zeitlang, etwa vom 9. bis 12. Jahrhundert, die *ausschließlichen Beichtväter* der östlichen Kirche waren, ist aus dem bisher Gesagten noch nicht zu begreifen, umsomehr da die Charismatiker in der Gesamtzahl der Mönche um diese Zeit relativ sehr selten waren, spekulative Mystik aber nicht dazu geeignet ist, populär zu machen, und Kultusmystik nicht so fast die Schätzung der Mönche als die der Priester überhaupt und die Reflexion auf den sakramentalen Charakter ihrer wichtigsten Funktionen zu fördern schien.

Es muß also die Rede sein von einer Hochschätzung und einem Vertrauen, das dem *Mönchtum als solchem* galt und auch dem Nichtcharismatiker zugute kam. Da ist nun zunächst aus dem Vorausgehenden zu wiederholen, daß der Ruhmesglanz der einzelnen großen Charismatiker dem ganzen Stande einen höheren Nimbus gab. Waren Antonius und Basilius große Meister, so war es auch etwas Großes, ihr Jünger zu sein, ihr Gewand zu tragen und ihren Wandel nachzuahmen.

Außerdem erbte das Mönchtum in der Christenheit ohne weiteres die Ehre, welche der alte Stand der Asketen und besonders die Jungfräulichkeit in derselben genossen: Es war ja die Lebensordnung der Askese κατ' ἐξοχήν. Dazu kam ein Widerschein von der flammenden Aureole der Martyrer. Wir zeigten das oben. Für populär halten wir dies beliebte Motiv der Mönchs-Rhetorik und Paraenetik allerdings nicht. Um so unmittelbarer war der Eindruck der beiden erstgenannten Momente.

Diese Hochverehrung äußerte und überlieferte sich in den Ausdrücken, indem man vom Mönchsleben sprach: Es ist der βίος ἀγγελικός.[1] Der Novize erwählt sich das „himmlische

[1] cf. *Basilius*, Serm. ascet. I. 2. ed. Garnier II. 447: τὸν ἀγγέλον βίον = τὸν ἐγκρατῆ καὶ ἁγνὸν βίον. Zu dem Ausdruck: οὐρανία καὶ ἀγγελικὴ πολιτεία

Leben“ der Mönche. Er zieht an das „engelische“, „himmlische“, „göttliche“ Σχῆμα μοναδικόν.

Die besagten Redewendungen sind so häufig, daß es sich erübrigt, dafür Stellennachweise zu erbringen. Sie gehören geradezu zum Sprachgebrauch der ganzen Mönchsliteratur des Mittelalters. Kein Wunder! Die reich entwickelte byzantinische Hagiographie beschrieb fast nur Mönchsheilige und die Verfasser waren zu einem großen Teil selbst Mönche. Sie hatten auch die unbestrittene Vorherrschaft auf dem Gebiete der asketischen Schriftstellerei. In der Praxis war Asket und Mönch ohnehin längst gleichbedeutend geworden. — Die beiden größten Bischöfe der griechischen Kirche waren Lobredner des Mönchtums: Basilius war ja dessen hochgefeierter Regelvater, und Chrysostomus schrieb, allerdings vor seiner Patriarchenzeit, verschiedene Abhandlungen und Briefe zum Ruhme desselben. Eine Art Nachschrift dazu trägt den charakteristischen Titel: Comparatio regis et monachi. — ‚Barlaam und Josaphat‘, eines der beliebtesten Volksbücher des Mittelalters, ist „ein Triumphgesang auf die Erhabenheit des Christentums und des Mönchtums“.[1] Aus der Fülle des Lobes, das die Erbauungsliteratur dem Mönchstand spendet, nur ein paar Proben: *Nilus Sinaita*, der in hohem sittlichem Ernste wiederholt scharfe Worte gegen unwürdige Priester und Mönche findet, spricht doch begeistert vom „glänzenden Senat der Mönche“;[2] den einzelnen Mönch nennt er einen Altar Gottes[3] und konstatiert, daß die Mönche aus der Welt geflohen sind, die Weltleute aber hinwiederum zu den Mönchen fliehen, um zeitliches und ewiges Heil zu erlangen.[4] Die Erklärung hierfür liegt in der Anweisung: Ταῖς χρείαις τῶν ἁγίων κοινώνει· δι᾽ αὐτῶν γάρ σοι κοινωνία πρὸς τὸν Θεὸν γίνεται.[5] Aus dieser Auffassung heraus versteht sich auch die Apostrophe *Serapions:* Τρισμακάριοι ὦ τιμιώτατοι Θεῷ μονάζοντες ... ἡ οἰκουμένη σώζεται ταῖς ὑμετέραις προσευχαῖς.[6] Es folgt ein Hinweis auf die Rolle eines Elias, Moses, Abraham. Im gleichen Zusammenhang wird den Mönchen zugerufen: ἰσάγγελοί ἐστε τῇ πολιτείᾳ ... ἀξιοπόθητοι Θεῷ μονάζοντες ... τὸ γὰρ ἐπιεικὲς ὑμῶν (= eure Frömmigkeit) πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης ὅλης διανέμεται.[7] Als Beispiele großer Väter werden dann angeführt; Antonius, Amun, Joannes, Makarius. *Hypatius*

(τῶν μοναχῶν) vgl. *H. Usener,* Der heilige Theodosius, 1890, S. 8. 17 u. 121: „Das Gelübde der Keuschheit gibt dem Mönchstand den Anspruch auf dieses übermenschliche Prädikat, das für denselben stehend geworden ist.“ Dazu die dort verzeichnete Literatur.

[1] *O. Bardenhewer,* Patrologie[3]. 518.
[2] ad. Eulog. c. 23. Mi. gr. 79. 1124 C.
[3] ep. 3. 32.
[4] ep. 1. 1. ib. 81.
[5] Cap. paraenet. c. 56. ib. 1253.
[6] Serapion ad monachos III. Mi. gr. 40. 928 D.
[7] ib. VI. XIII. p. 932. 940. cf. II. p. 928 A.

erinnert seine Mitbrüder an ihre Berufung: εἰς ἀγγελικὸν τάγμα ἐκλήθητε.[1] *Johannes Klimakus* ermuntert den Einsiedler, indem er sagt, daß ein Engel sein Helfer sei.[2] Mehr noch: Ἡσυχάστης ἔστι τύπος ἀγγέλου ἐπίγειος. Aber auch der Coenobit wird nicht verkürzt: Das Kloster ist nach ihm ein Himmel auf Erden.[3] Summarisch bemerkt er: Φῶς μὲν μοναχοῖς ἄγγελοι· φῶς δὲ πάντων ἀνθρώπων μοναδικὴ πολιτεία.[4]

Zu den allgemeinen Lobesworten dieser Art nehme man dann noch die Panegyriken auf einzelne Heroen der Zelle, wovon immer etwas auf den ganzen Stand abstrahlte, um die Beleuchtung abschätzen zu können, in der das anatolische Mönchtum den Frommen erschien. Es stellte ein auserwähltes Volk Gottes inmitten der Kirche dar.[5] So kann man auch das Hochgefühl ermessen, mit dem der berufsfreudige Mönch auf seinen Stand schaute. Eine Probe davon lernten wir schon in der Auffassung des Mönches Johannes Xiphilinos kennen, der seine Erhebung zum Patriarchen in Wirklichkeit für eine κατάβασις hielt. Dies Hochgefühl, das sich mitunter natürlich auch in Kleinigkeiten kleinlich zeigte,[6] wurde genährt durch zahlreiche Privilegien, die ihnen auf Grund kaiserlicher Chrysobullen oder gewohnheitsrechtlich zukamen, durch den großen Einfluß, den sie innerhalb der Hierarchie und in den kirchlichen Bewegungen,

[1] Callinici Vita S. Hypatii. Bononiae 1895. p. 44.

[2] Scal par. gr. XXVII. Mi. gr. 88. 1097 B.

[3] ib. 713B. Man vergleiche dazu das Wort der Vit. Ant. c. 44 von den psallierenden Engelchören in der Wüste — cf. hist. Laus. c. 7 — oder in weiter Entfernung davon die begeisterte Schilderung aus dem nestorianischen Kloster des R. Youssef im 11 Jahrhundert: Man atmete von allen Seiten den Duft der Opfer, den Weihrauch, der Gott versöhnt. Jeden Morgen . . . öffneten sich im Konvente gegen 200 Neue Testamente . . . Der Besucher war erstaunt, von allen Seiten wie das Gesumme der Bienen im Korbe zu hören aus den verschiedenen Zellen: hier das Offizium, dort die Lektüre, hier Bitten und Weinen, dort Lob und Danksagung. Der Besucher war umgeben von süßen Düften, sodaß er sich selbst vergaß und in seiner Ekstase glaubte, schon im himmlischen Jerusalem zu sein. — J. M. Charbot in R. O. Chr. (= 1898), p. 469. cf. 464.

[4] gr. XXVI. ib. 1020 D.

[5] Dieser Gedanke ist in konsequenter Rhetorik durchgeführt in der Einleitung zu der eben erwähnten Biographie des nestorianischen Rabban Youssef. R. O. Chr. III. (1908) p. 463: Die Vorsehung sorge für alles, pflege aber einige Länder, Völker und Personen besonders zu erwählen. So seien erwählt worden: am Anfange Eden als Paradies, dann die Patriarchen, dann das Volk Israel, im besonderen Jesse, David, Sion; hernach die Christen, speziell die Apostel. Sion sei nun ersetzt worden durch das Coenaculum, Jerusalem durch Antiochien. Später erwählte die Vorsehung die *sketische Wüste* (wegen der Mönche) und so fort bis zum Augenblick, wo sich über dem Orient erhob das Licht der heiligen Genossen Mâr Augwîn und Mâr Abraham des Großen . . . In letzter Zeit habe Gott erwählt das Kloster von Beit Çayrê . . . „der Himmel hat sich herabgeneigt und wohnte hier . . . das Kloster wurde ein wahrhaft himmlisches Jerusalem".

[6] Abt Zosimus tadelt einen Mönch, der als solcher keinen Zoll zahlen wollte. Mi. gr. 78. 1689; dazu Basil. ep. 284 (ed. Garnier III. 616 ff.).

besonders den Glaubensstreitigkeiten ausübten und ganz besonders durch das Vertrauen des Volkes, das seine καλογέροντες liebte[1] und in leiblichen und geistlichen Anliegen zu ihnen kam.

2. Der „Papas".

Der soziale Segen, der von den Klöstern ausging, kam als unentwegtes Vertrauen und nimmermüde Gebefreudigkeit wieder in dieselben zurück. Von Anfang an waren sie wichtige nationalökonomische Faktoren. Pachomius hatte seine Scharen mit bemerkenswertem wirtschaftlichem Weitblick zu einer einzigartigen Produktivgenossenschaft organisiert.[2] Schenute, „ce formidable homme de Dieu", entfaltete während einer Hungersnot eine Hilfsaktion, wie sie keine Landesversicherungsbank großartiger hätte leisten können. Sabas reiste nach Konstantinopel, um vom Kaiser Justinian Milderung des Steuerdruckes zu erlangen. Theodosius sorgte in umfassendster Weise für Unterkunft und Verpflegung der vielen Pilger. „Philophrosyne" gegen Arme und Fremde gehört zu den drei κατορθώματα, die er sterbend noch den Brüdern empfiehlt.[3] Die Basilianer vollends waren von ihrem großen Meister gerade auch deswegen angeleitet worden, nicht in fernen Wüsten und Einöden, sondern unter dem Volke zu wohnen, damit sie an demselben Caritasdienste üben könnten. Die Klosterpforte sollte ein Asyl für Arme, Fremde und Kranke sein. Sehr zahlreich waren die wohltätigen Anstalten in den großen Städten, namentlich in Konstantinopel selbst.[4] Da gab es Xenodochien, Gerontokomien, Orphanotrophien, Lobotrophien, Brephotrophien, Ptochotrophien, lauter Einrichtungen, deren Name schon ihre caritative Bestimmung spezialisiert, und als Ergänzung zu allen ein Pandochion. An der Spitze der meisten derartigen Hospize standen Mönche.[5] Sie waren gewöhnlich einem Kloster angebaut und unterstanden der bischöflichen Jurisdiktion.[6] Marin kann in seinem Werke über die Mönche von Konstantinopel das 5. Kapitel: Les établissements religieux de bienfaisance, p. 61—72, mit den Worten schließen: Par leur dévouement a soulager la misère humaine sous toutes ses formes,

---

[1] *Pargoire*, 216.

[2] *Grützmacher*, 132. Für die sosial-caritative Tätigkeit einzelner Mönche sei beispielshalber nur verwiesen auf hist. Laus. c. 101. 115. (Butler c. 40. 68.). Vgl. auch *M. Heimbucher*, ‚Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche'. I². Paderborn 1907. S. 110. 126.

[3] *H. Usener*, ‚Der heilige Theodosius'. 36 ff. 100.

[4] *M. Heimbucher*, I. 124; *Marin*, 68; *Pargoire*, 82.

[5] *Marin*, 62. Doch war die Stelle eines Vorstehers mitunter auch von Laien versehen, die als solche oft einen sehr hohen Rang einnahmen oder erhielten. *Pargoire*, 327. *Marin*, 67.

[6] *Marin*, 66. p. 71. illustriert er die caritative Tätigkeit der Klöster am Etat des kleinen, aber altberühmten Klosters Panteleimon.

par l'organisation intelligente et largement comprise du service de la charité, les moines de Constantinople avaient trouvé le plus sûr moyen de gagner les coeurs; il s'est fait autour d'eux, *autour de l'ordre monastique tout entier comme une celeste aureole* qui attirait et retenait les foules; ce fut autant que la pauvreté et la sainteté de leur vie la cause du prestige incroyable, de l'étonnante fascination qu'on les verra exercer sur la population si inconstante et si mobile de la capitale.[1]

Den Eindruck dieser caritativen Tätigkeit müssen wir auch als Gegenmoment in Anschlag bringen, wenn wir an die soziale Spannung denken, welche der Anblick des Reichtums und des immer wachsenden Landbesitzes vieler Klöster hervorrufen mußte.

Daß die Weltpriester sich teilweise weniger auf die Volkspsyche verstanden, beleuchtet u. a. ein Essay des Erzbischofes Eusthatios von Thessalonike, worin dargelegt wird, die Priester täten Unrecht daran, sich des ihnen vom Volke erteilten, noch heute üblichen Titels Papas zu schämen.[2]

Das Almosen der Mönche war für die Armen. Ihr Gebet aber war begehrt von allen. Man betrachtete sie als die besten Fürbitter in jeder Not.[3] Unsere Skizze über den Enthusiasmus im Mönchtum soll ja eine kleine Vorstellung davon geben, was man alles von den Trägern des heiligen Σχῆμα aussagte und erwartete. Die Einsiedelei oder das Kloster eines berühmten geistlichen Vaters war bald ein Wallfahrtsort. Das Vertrauen auf die Fürbitte der Heiligen auf Erden wie im Himmel ist geradezu ein Charakteristikum byzantinischer Frömmigkeit.

Welche Macht der Klostergedanke im griechischen Gemüte gewann, kann man weiterhin aus den unverhältnismäßig zahlreichen Einrichtungen und Stiftungen ermessen; auch wenn man die unfreiwilligen Novizen und die Einkleidungen und Schenkungen abzieht, bei denen bewußt selbstsüchtige Motive ausschlaggebend waren, bleibt noch genug übrig, um von einer Gravitation des griechischen Christentums zum Monasterium zu reden.

Den Nachdruck, den dieser Richtung die ganze politische und kulturelle Atmosphäre geben konnte, illustriert *Gelzer*[4] an der gens aeterna, in qua nemo nascitur auf dem Athos in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts, dessen Stimmung der Hesychasten-

[1] Ueber Jugenderziehung und Unterricht in den Klöstern vgl. *Marin*, 387 ff.
[2] *K. Krumbacher*, in Hinnebergs ‚Kultur der Gegenwart', I. 8. S. 274.
[3] Vgl. dazu auch *Justinian*, Novell. 133. Präfatio.
[4] Bei Krumbacher, 1059. Erscheint hier der Athos als ein Asyl des Friedens für solche, die der Händel dieser Welt müde waren, so ist dazu unter allgemeinen Gesichtspunkten zu vergleichen für die Zeit von 628—725: *Pargoire*, 214—216, ‚Les causes de vocation monastique', wo es u. a. heißt: Et le Byzantin n'apporte pas non plus une combativité excessive dans les simples luttes de la vie. Quand son existence descend vers le soir à l'heure désenchantée des

streit, Bürgerkrieg und Türkennot bezeichnen: „In jener furchtbaren Krisis des Sterbens eines ganzen Volkes, da das Romäervolk erbarmungslos von den Osmanen zertreten wurde, ward der Athos ein Asyl, dessen Stille die gebrochenen Gemüter aufsuchten, während zugleich viele starke Herzen, irre geworden an dem ganzen Erdenleben, ihren Kampf mit Gott in derselben Weltabgeschiedenheit durchzukämpfen vorzogen. Das Mönchtum hat der unglücklichen Nation in diesen schweren Zeiten den einzigen nachhaltigen und wahrhaftigen Trost gewährt."

„Antonius ward als Arzt Aegypten gegeben," hatte Athanasius gesagt. Jeder seiner großen Nachahmer war wie ein Arzt und Vater seiner Gegend. Das Vertrauen zu einem erhöhte die Verehrung für alle. So ist es denn keine zufällige Erscheinung und keine bloße Aeußerlichkeit, wenn der Name „Papas" für die Weltpriester immer mehr in Wegfall kam, um so gewöhnlicher aber für den Mönch wurde. Die Mönche wurden so recht *die geistlichen Väter des Volkes*. Und das Vertrauen, das mit allen möglichen Anliegen zu ihnen kam, eröffnete auch ihnen am liebsten das innerste Anliegen des Herzens: die „geistlichen Väter" wurden mit der Zeit die ausschließlichen *Beichtväter des Volkes*.

III. Das Mönchtum im Bilderstreit.

Die Vertrautheit, die zwischen Mönchtum und Volk auf dem Boden des täglichen Lebens, in der Betätigung der Volksfrömmigkeit sich entwickelte und gemäß den zeitlichen und örtlichen Bedingungen zunahm oder abnahm, können wir nicht näher schildern. Aber zwei wichtige Faktoren für die Bildung der öffentlichen Meinung über die Träger des heiligen Σχῆμα müssen wir noch in Rechnung stellen: die Lehre des Pseudo-Areopagiten vom Mysterium der *Mönchsweihe* und die Rolle der Mönche *im Bilderstreit*. Erstere hat den praktischen Enthusiasmus durch eine sakramentale Theorie ergänzt, letztere hat sie mit der Gloriole des Martyriums geschmückt. Behandeln wir diese klar abgegrenzte Tatsache aus dem 8. und 9. Jahrhundert vor der langsam wirkenden Lehre aus der Wende des 5. und 6. Jahrhunderts.

Der *Bilderstreit* war „ein Kampf der griechischen Kirche um

---

lassitudes, il trouve commode et bon de se retirer dans un abri sur aux portes du quel s'arrêteront des mains prenantes du fisc et les craintes d'une vieillesse abandonnée. Das gilt nur für einen Teil der späten Mönchsberufe, ist aber charakteristisch für die Zeitstimmung, ebenso wie für das 4. Jahrhundert die Bemerkung Marins, p. 109: On soit quel irrésistible courant, au quatrième siècle, poussait les âmes vers la solitude des monastères. L'ascetisme recrutait alors l'élite de la societé chrétienne, comme dans les siècles précédents le christianisme avait recruté l'élite de la societé païenne (Puech, S. Jean Chrysostome ... 1891, p. 250. 251).

ihre Eigenart und Freiheit".[1] Seiner theologischen Wurzel nach ist er „das letzte Schlußglied in der Reihe der dogmatischen Kämpfe, welche sich um das Inkarnationsdogma als Mittelpunkt scharen". Die Bilderverehrung war geradezu eine Herzensangelegenheit der griechischen Frömmigkeit, die sich durch die religiösen Bilder die heilsame Erinnerung an die Großtaten der Erlösung und die Gestalten der himmlischen Fürbitter nahe bringen und mit den Quellen des Heiles in anschaulicher Verbindung bleiben wollte. Als nun Kaiser Leo der Isaurier den Cäsaropapismus, den Justinian *mit* dem Strome der säkularen Religiosität nach seinen Zielen geleitet hatte, *gegen* diesen Strom richten wollte, indem er in schroffer Weise den heiligen Bildern den Krieg erklärte, so war dies eine Kampfansage an das fromme Volk, namentlich an die Pfleger und Förderer der populären Frömmigkeit, die Mönche. Diese waren ohnehin der Militärpartei, welche die isaurischen Tendenzen nach Aufrichtung eines absoluten Militärstaates unterstützte, verhaßt wegen der wirklichen und vermeintlichen Kräfte, die sie der Wehrkraft des Landes entzogen.[2] Waren dadurch die Mönche schon von vornherein in die erste Kampflinie gestellt, so wurden sie vollends durch das weniger starkmütige Verhalten des Weltklerus zur einzigen acies ordinata, die für die Sache der Bilder, der Frömmigkeit und der Kirche stritt und litt. Freilich wichen auch viele Mönche dem Sturme (*Marin* 363). Aber das Kloster Studion hielt das Banner der Orthodoxie hoch und machte es namentlich der späfer zurückschauenden Generation zum Zeichen, in dem das Mönchtum überhaupt gesiegt habe. Wohl waren es nur einzelne Hofbischöfe gewesen, die gleich dem ersten bilderfeindlichen Edikte Leos III. von 726 Folge geleistet hatten. Aber im Jahre 754 versammelten sich auf Befehl Konstantins V. 338 Bischöfe im Palaste Hieria und kanonisierten den Ikonoklasmus! Volle 33 Jahre später stieß die VII. allgemeine Synode unter dem Schutze der Kaiserin Irene jenen Beschluß um und sanktionierte die Bilderverehrung. Aber bis dahin war noch ein harter Kampf zu kämpfen. Leider wurde er mehr mit Gewalt als mit geistigen Waffen geführt.

So wurden viele Mönche zu Martyrern. Die große Anzahl von Heiligen aus dem Bilderstreit, welche die Blüteperiode der Hagiographie vom 8. bis 11. Jahrhundert herbeigeführt,[3] gab zu einer Zeit, die ohne die ikonoklastische Verfolgungsära wohl ein Erkalten der ersten Liebe geschaut hätte, den neuen Konfessoren der alten Frömmigkeit Heldentum und Heldenruhm. Dazu kamen noch Opfer der Araberinvasion, wie die 20 Mönche

[1] Vgl. *K. Schwarzlose*, Der Bilderstreit. Gotha 1890. S. 103. 224. 239 ff. 246 ff.; *A. Knöpfler*, K. G.[2] 274 f.

[2] *Pargoire* 216. Vgl. ders. 220 ff: la religiosité byzantine.

[3] Vgl. darüber *A. Ehrhard* bei Krumbacher[2] 193–200.

des Sabasklosters in Palästina, die 787 von Araberhorden überfallen wurden. So können wir sagen: Die heiligen Mönche haben das Mönchtum geheiligt. Freilich fand der zweite Ansturm des Ikonoklasmus, den Leo V. der Armenier eröffnete, den Klerus besser auf seinem Posten. Die reformierenden Bestimmungen des Konzils von 787 mochten günstig auf seine Haltung gewirkt haben.[1] Patriarchen und Bischöfe wie Nikephorus Confessor, Germanus, Euthymius von Sardes, ziehen die Verbannung der Herrschergnade vor. Die Bilderverehrung war durch die Entscheidung der VII. allgemeinen Synode eben ausdrücklich zur Sache der Kirche erklärt worden. Aber ein neuer Grund der Verwirrung hinderte das unbedingte Vertrauen zwischen Priester und Volk. Eine Reihe von Klerikern, darunter viele Weltpriester, waren von ikonoklastischen Bischöfen geweiht worden; andere hatten sonst irgendwie Gemeinschaft mit ihnen gemacht. Das wird für eine lange Zeit eine Quelle von Zweifeln und Fragen folgender Art[2]: Darf man solche Priester aufnehmen, sind ihre Amtshandlungen gültig und erlaubt? Da man gerade zur Verwaltung des Bußsakramentes besondere persönliche Qualitäten forderte,[3] so wurden jene Fragen und Zweifel auf diesem Gebiete dringender, und das Mönchtum behielt hierin auf Grund seiner so ziemlich einmütigen Standhaftigkeit[4] einen Vorsprung vor dem Weltklerus. Das Volk vergaß nicht, was es im Bildersturme erlebt, und die nachfolgenden Generationen sahen diese Zeit im blutroten Schimmer einer Verfolgungsära, deren Licht verklärend auf den Gestalten der Duldermönche ruhte, von denen immer zahlreichere Legenden erzählten. Und war es in den Augen mancher etwas Großes, daß unter den Mönchen auch „Säulenheilige“ waren, so schien es nunmehr vielen, wo nicht allen, besser und größer, daß sie wie „heilige Säulen“ gestanden waren im Sturme. — Es ist demgemäß nicht zufällig, wenn *Johannes von Antiochien*, wie wir sehen werden, das Monopol der Mönche in Bußsachen gerade aus der Zeit des Bilderstreites herdatiert.

---

[1] II. Nicaen. can. 2 ff. 16 ff.

[2] Rhall. Potl. IV. 431, Nikeph. Homol. interr. 14. 15. — cf. Theodor Stud. Mi. gr. 99. 1645. Dazu kamen später noch die photianischen Wirren; auf dem VIII. allgemeinen Konzile werden die von Photius Ordinierten als Laien erklärt.

[3] *Nikephorus* a. a. O. interr. 13 zitiert hierfür Mt. 7. 17. cf *Theodor Studites* Mi. gr. 99. 972B (ἱερεῖς ἱερῶς), *Balsamon*, Rhall. Potl. III. 45.

[4] Wohl begegnen uns Fragen analog den obigen auch in bezug auf Mönche. Aber da gab die Klosterdisziplin Antwort; dem Volke gegenüber herrschte Klarheit.

IVa. Mönchsweihe und Mönchstaufe.

Wirkte schon diese allgemeine Verehrung wie eine Art volksmäßiger Kanonisation des Standes, so erfolgte dessen formelle, wir dürfen sagen: autoritative Heiligsprechung durch *Pseudo-Dionysius*. Er hat nämlich als erster ein *Mysterium der Mönchsweihe* aufgestellt.

Versuchen wir den Zusammenhang aus den Beziehungen des Areopagiten zum Neuplatonismus und antiken Mysterienwesen zu verstehen![1]

„Die Mystik kennt drei Wege, welche zu Gott führen, die via purgativa, illuminativa, unitiva. Dieselben stammen in ihrer bewußten Unterscheidung und strikten Durchführung von Pseudo-Dionysius, der jedoch den Ausdruck ὁδός nicht hat.“[2] Grundgedanken dieser Lehre finden sich bei Plato, Philo und Plotin, Anklänge bei Jamblichus, Proklus und Basilius. „Bei Dionysius beherrscht der Dreitakt Reinigung, Erleuchtung, Einigung das ganze System, die himmlische wie die irdische Hierarchie muß sich in diese drei Rubriken fügen.“[3] Letztere löst ihre dreifache Aufgabe durch die drei Weihen: Taufe, Synaxis und Salbung. Der hierarchischen Ordnung gehören die drei Stände an, welche weihen: Hierarchen (Bischöfe), Priester und Liturgen (Diakonen), der mystischen Ordnung die drei Stände, welche geweiht werden:[4] die καθαιρουμένη τάξις bilden die vom eucharistischen Gottesdienst Ausgeschlossenen, also Katechumenen, Büßer und Energumenen; die τάξις φωτιζομένη oder θεωρητική besteht aus den Vollbürgern der christlichen Gemeinde, dem ἱερὸς λαός.[5] Die vollendete Klasse, die ἐλλαμπομένη τὴν τελειωτάτην ἐπιστήμην, und τελειωτικαῖς δυνάμεσιν ἐγχειριζομένη, das sind die *Mönche*.[6] Gehören sie demnach auch nur der passiven Ordnung an — denn aktiv ist nur die hierarchische Reihe[7] —, so sind sie doch innerhalb derselben die oberste Stufe: Τετελεσμένη δὲ τάξις ἡ τῶν ἑνιαίων μοναχῶν.[8] — „Deshalb haben auch

---

[1] Im folgenden stützen wir uns hauptsächlich auf *H. Koch*, Ps. D. A. in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Mainz 1900. Die deutsche Uebersetzung geben wir nach *J. Stiglmayr*, Des heiligen Dionysius Areopagita angebliche Schriften über die beiden Hierarchien. B. K. V. Kempten 1911.

[2] *H. Koch* 174.

[3] A. a. O 176. Jede der drei Triaden wird gereinigt, erleuchtet und vollendet, und doch ist die oberste die vollendete und vollendende, die mittlere die erleuchtete und erleuchtende, die unterste die gereinigte und reinigende. Vgl. dazu E. H. VI. 3. § 6.

[4] *H. Koch* 178.

[5] Zu diesem Ausdruck *J. Stiglmayr* 181[1].

[6] E. H. V. 1. § 3. 6 VI. 1. § 1—3; 3. § 5.

[7] „Die Liturgen bilden den reinigenden, die Priester den erleuchtenden, die gottähnlichen Hierarchen den vollendenden Stand.“ E. H. VI. 3. § 5.

[8] ib. Mi. gr. 3. 536 D.

unsere göttlichen Meister diesen Stand heiliger Namen gewürdigt; von den einen werden seine Glieder „Diener" (Gottes),[1] von den anderen „Mönche" (Alleinlebende) genannt auf Grund des reinen Dienstes und Kultes Gottes und des ungeteilten und einheitlichen Lebens, welches ihnen durch heiligen Zusammenschluß des Zerteilten einen Einheitscharakter verleiht, sodaß sie zu einer gottähnlichen Monas[2] (Einheit) werden und gottgefällige Vollendung erlangen. *Daher hat ihnen auch die heilige Gesetzgebung die Gnade einer (besonderen) Weihe gewährt.*"[3] Somit geht der Areopagite dazu über, im folgenden (E. H. VI. 2 u. 3) das Mysterium der Mönchsweihe zu beschreiben und dessen Ritus zu symbolisieren. Sie bedeutet ihm gleichsam *eine zweite Taufe* und die *Hinwendung zum vollendeten Leben.* Das Ziel ist die Einigung mit Gott. Gott selbst aber ist der Welt gegenüber die absolute Einheit. Diese ist das Ideal.[4] Durch das Taufgelübde hat jeder Christ die Verpflichtung zum einheitlichen Leben übernommen. Ganz besonders aber sind nach obigem die ἑνιαῖοι μοναχοί dazu berufen.

Inwiefern bedeutet nun Mönch werden auch ἑνοποιεῖσθαι καὶ πρὸς ἱερὰν μονάδα συνάγεσθαι?

Das macht die ἀποταγή, die völlige Verzichtleistung und Losschälung von dem Vielerlei der Welt[5]. Darin zeigt sich eine „Philosophie", welche nur der höchsten Klasse der Weiheempfänger, d. i. eben den Mönchen eigen ist. Neuplatonischen Spuren folgend findet nun der Areopagite in den weltlichen Gewändern „die Leidenschaften und geteilten Lebensformen" symbolisiert. Ihre Ablegung beim Taufritus versinnbildet die ἀποταγή und Hinwendung zur Einheit.[6] Den gleichen Sinn hat bei der Mönchsweihe das Ausziehen der Weltkleider und Anziehen des Mönchsgewandes,[7] das übrigens die ἕνωσις auch durch seine einheitliche schwarze Farbe ausdrückt.

Pseudo-Dionysius hat seine Wertung des „vollendeten"

[1] Für die Bezeichnung θεραπευταί weiß J. Stiglmayr (182[1]) keine anderen Gewährsmänner als Philo und Klemens Al. (strom. 5. 14 und 5. 7) anzuführen.

[2] E. H. VI. 1. § 3.

[3] Vgl. E. H. VI. 3. § 2; dazu *J. Stiglmayr* 185[1].

[4] J. Stiglmayr wies nach, „daß die auf die Einheit sich beziehenden Ausdrücke bei Dionysius mindestens vierhundertmal in den mannigfachsten Wendungen vorkommen". Vgl. *H. Koch* 168 ff.

[5] E. H. VI. 3. § 2: ἡ δὲ μεριστῶν οὐ μόνον ζωῶν ἀλλὰ μὴν καὶ φαντασιῶν ἀποταγὴ τὴν τελειοτάτην ἐμφαίνει τῶν μοναχῶν φιλοσοφίαν, ἐν ἐπιστήμῃ τῶν ἑνοποιῶν ἐντολῶν ἐνεργουμένην. Mi. gr. 3. 533 D.

[6] *H. Koch* 165 ff.

[7] E. H. VI. 3. § 4 heißt es allerdings zunächst nur: „Die Ablegung des früheren Kleides und das Anlegen des neuen bezeichnet den Uebergang von der Mittelstufe des heiligen Lebens zur vollkommeneren. Aehnlich bedeutete bei der heiligen Geburt aus Gott der Wechsel der Kleidung die Erhebung des gereinigten Lebens zum beschaulichen und erleuchtenden Zustand." — Hält man aber dazu E. H. VI. 3. § 2 und II 3. § 5, so ergibt sich das oben Ausgesagte.

Mönchstandes nicht aus dem freien Enthusiasmus der großen geistlichen Väter abgeleitet. In seiner literarischen Vermummung durfte er ja auch die gegenwärtigen und kurz vergangenen Beispiele der φωστῆρες nicht sehen.[1] Es war kühn genug, daß ein „Apostelschüler" überhaupt von Mönchen sprach. Durch sein Mysterium der Mönchsweihe hat er die Heiligkeit jenes Standes, die bisher ganz auf *individuelle* Reinheit und Frömmigkeit gestellt gewesen war,[2] nun auch *sakramental* begründet und das Mönchtum einbezogen in den sakramentalen Kreis des Kultischen.

Der Mystiker der himmlischen und kirchlichen Hierarchie hatte nicht etwas verkündet, was die Epoche schon besaß; noch lange fehlt in ihrem Bewußtsein und unter ihren Lebenskräften, was er hervorgebracht. Speziell sein Mysterium der Mönchsweihe führte noch mehrere Menschenalter ein latentes Dasein. Als feste, eingebürgerte Lehre bezeugt diesen areopagitischen Gedankenkreis in aller Form *Theodoros Studites*, der große Asketiker und Reformator des anatolischen Mönchtums im 8. und 9. Jahrhundert. In seinem 165. Briefe entwickelt er ganz getreu die Lehre des Pseudo-Dionysius über die sechs Mysterien, deren fünftes die Mönchsweihe ist. Gleich der Taufe wird auch sie auf den Anfang des Christentums zurückgeführt: Τὸ τῶν μοναχῶν σχῆμα παρθενίας ἐστιν ἐπάγγελμα καὶ μυστήριόν ἐστι μοναχικῆς τελειώσεως κατὰ τὴν φωνὴν τοῦ θείου καὶ πανσόφου Διονυσίου . . . ἓξ μυστήρια . . . πρῶτον περὶ φωτίσματος, δεύτερον περὶ συνάξεως, εἶτ' οὖν κοινωνίας· τρίτον περὶ τελετῆς μύρου· τέταρτον περὶ ἱερατικῶν τελειώσεων· πέμπτον περὶ μοναχικῆς τελειώσεως· ἕκτον περὶ τῶν ἱερῶς κεκοιμημένων.[3] Wer eines von diesen Mysterien leugnet, der leugnet alle. Καὶ οὔτε ἱερατικὴ τελείωσις, οὔτε τῶν ἱερῶς κεκοιμημένων διατύπωσις εἶεν ἄν, εἴπερ μὴ πάρεστιν ἡ μοναχικὴ τελείωσις· καὶ ἔσμεν ἐθνόφρονες, ἄθεοι ὄντες ἐν τῷ κόσμῳ καὶ ἐλπίδα μὴ ἔχοντες. Solchen ist einer gleich, der die Frage aufwirft, woher denn das Mönchtum komme. Damit sollen freilich nicht alle heiligen Väter für dasselbe reklamiert werden. Gleich Dionysius unterscheidet er nun genau zwei Reihen, eine je dreifache Stufenordnung unter den Priestern und Nichtpriestern.[4]

---

[1] Nicht bloß nach der persönlichen, auch nach der sachlichen Seite hin scheint ihm der empirische Enthusiasmus der Mönche in seinen Aeußerungsformen fremd zu sein. Wenigstens redet er nicht von πληροφορία, παρρησία, διάκρισις u. a. im Sinne jener Charismatiker.

[2] Der Vorzug des urchristlichen Asketenstandes und die Ehrenstellung der Konfessoren, zwei Auszeichnungen, die ganz oder teilweise auf das Mönchtum übergingen, beruhte ja auch auf persönlichen Qualitäten.

[3] Mi. gr, 99. 1524 A.

[4] ib. 1524 C: εἰ δέ τινι νοῦς πάρεστι πάντως εὑρήσει, καὶ αὐτὸν τὸν θεῖον Διονύσιον, πῶς κατὰ τοὺς ἱερατικοὺς βαθμοὺς καὶ τοὺς ἔξω ἱερωσύνης, ἰσαρίθμους τρισὶ τάξεσιν ἀπένειμε: πρώτην καὶ εἰσαγωγικὴν τῶν ἔτι μαινομένων, ἤτοι κατηχουμένων· δευτέραν τῶν πεφωτισμένων καὶ τρίτην τῶν μοναχικῶς τελειουμένων· καὶ τὸ τοῖς ἐναργέσι μάχεσθαι ἀναισθήτων ἐστὶν ἢ ἀβαπτίστων. Die scharfe Form ist bemerkenswert.

Die Bezeichnung der Mönchsweihe als einer zweiten Taufe ist natürlich diesem Schüler des Pseudo-Areopagiten auch nicht fremd. 1522 B setzt er das ἀποσχηματίζειν in eine Linie mit dem ἀποβαπτίζειν. 1820 C sagt er: ἓν γὰρ τὸ σχῆμα ὥσπερ καὶ τὸ βάπτισμα. An seinen Stand bindet den Mönch ein „engelisches" Versprechen, das ihn zu einem himmlischen Wandel anhält.[1] Wegen dieses seines besonderen Berufes zur Heiligkeit lebt der Mönch als solcher in einem heiligen Stande.[2] Diese Aufgabe wird zur Gabe in dem μυστήριον τῆς μοναχικῆς τελειώσεως. Bei dem Studiten allerdings ist es noch eine Gabe, die man erwerben muß, um sie zu besitzen. So sagt er: Συνομολογῶ . . . καὶ τὸ μοναδικὸν σχῆμα ὑψηλόν τε εἶναι καὶ ἐπηρμένον καὶ ἀγγελικὸν καθαρτικόν τε πάσης ἁμαρτίας διὰ τελείας ἐπιβιώσεως· εὔδηλον κατὰ τὴν νομοθεσίαν τῶν ἀσκητικῶν τοῦ θείου καὶ μεγάλου Βασιλείου διεξαγόμενον καὶ οὐκ ἐξ ἡμυσείας. In diesem Sinne heißt es auch in dem von Abbé Marin[3] mitgeteilten Ritus einer Mönchsweihe: „Du hast eine gute und glückliche Wahl getroffen, wenigstens, wenn du ausharrst bis zum Ende. Denn die Tugenden erwirbt man nur durch Arbeit und nur durch Leiden wird man darin vollkommen."

IVb. Die Symbolik des Mönchsgewandes.

Nicht immer wurde dieser maßvolle Standpunkt eingehalten. Einige kamen dazu, die Einweihung in den Mönchstand, dessen Symbol das ἅγιον σχῆμα war, für ein „opus operatum" zu halten, das mit mechanischer Sicherheit heilige. So konnte man von einer „sündentilgenden Kraft des Mönchsgewandes" reden. Dies ärgste Mißverständnis muß drei Jahrhunderte nach dem Studiten der schon erwähnte *Eusthatius von Thessaloniche* rügen. Er läßt seinen μικροσχήμων sagen: Ἁμάρτωμεν ἀνυποστόλως· αὔριον γὰρ διὰ τοῦ ἀγχιθέου σχήματος θανόντες τῷ καταφθαρτῷ καὶ φθαρτικῷ βίῳ καὶ κόσμῳ παραστησόμεθα τῷ Θεῷ, οὐκέτι ἁμαρτωλοὶ ἀλλὰ ἀγγέλοις ὅμοιοι. — *Michael Glykas,* ein volkstümlicher Schriftsteller am Ende des 12. Jahrhunderts, anerkennt die Mönchsweihe, sieht sich aber veranlaßt, die Meinung zurückzuweisen, als ob das Mönchsgewand an und für sich Lösung von Sünden geben könne, ohne Bußübungen seines Trägers.[4]

---

[1] Τὸ ἀγγελικὸν ὑμῶν ἐπάγγελμα ἀδιάψευστον τηρήσατε, οὐρανίως πορευόμενοι.

[2] Schon Origines sagt in Num. hom. X: Sancti dicuntur iidemque et peccatores, qui se voverunt quidem Deo et sequestraverunt a vulgi conversatione vitam suam ad hoc ut Domino serviant.

[3] Les moines de Constantinopel 114.

[4] Ep. 25. Εὔδηλον οὖν ὅτι τὸ μοναχικὸν αὐτὸ καθ' αὑτὸ λύσιν ἁμαρτημάτων οὐ δίδωσιν, εἰ μὴ καὶ πόνοι τούτῳ συνέφονται. Mi. gr. 158. 937, nach *K. Holl* 208.

Doch will Glykas mit diesen Ausführungen den sogenannten θεῖος μετασχηματισμός nicht hindern, d. h. die Sitte, Weltleuten auf dem Totenbette das σχῆμα anzuziehen, um ihnen Gnade zu erwirken. Das erste Zeugnis für einen solchen Brauch, der auch Analogien im Abendlande hat, findet sich unter den canones Nicephori Confessoris[1], also bei einem Zeitgenossen Theodors von Studion.

Der Μετασχηματισμός, losgelöst vom Mysterium der Mönchsweihe, beweist, daß schon das Mönchsgewand selbst ein Sakramentale geworden war. Das Σχῆμα μοναδικόν war eben das sinnenfälligste Symbol der μονάζοντες, so sehr, daß es nicht bloß das Gewand, sondern auch den Stand der Mönche bezeichnete. Darum wurde auch die Verehrung, die diesem galt, auf jenes angewendet. Daß es sehr oft das „engelische", „himmlische", „apostolische", ja mitunter auch das „göttliche" Gewand genannt wurde, erwähnten wir schon. Nur einmal[2] fanden wir die Bezeichnung τὸ Ἀβραμιαῖον σχῆμα. In einer der διηγήσεις διαφόρου unter dem Namen Anastasius des Sinaiten nennt Johannes der Täufer den Mönchshabit *sein*[3] Gewand. Und Schenute von Atripe, der das Mönchtum als das „Israel dieser Zeit" anspricht, ruft seinen Brüdern zu:[4] Ihr wandelt in der Weise der Engel und ahmt die Propheten und die Apostel und alle Heiligen nach, nicht nur durch eure Tracht und den inhaltslosen Namen, ... sondern durch alle eure Lasten, die ihr wegen des Namens des Herrn, des Christus Jesus auf euch nehmt."

Gewiß hat zur Wertschätzung des Mönchsgewandes im allgemeinen auch die persönliche Verehrung beigetragen, die man für das Kleid eines berühmten Mönchsheiligen hegte. So galt einem Athanasius der Mantel des heiligen Antonius als kostbares Vermächtnis, wenn er ja auch sicher zu ihm nicht in dem Verhältnis des Elisäus zu Elias stand. Der Mönch Sergios hat die Mission, die härene Kutte des großen Styliten Symeon dem Kaiser Leo zu überbringen. Daniel der Jüngere wird ihr Erbe.[5] Der Komes Kerykos, Feldherr der Rhomäer, erbittet sich des heiligen Theodosius härenes Wams, weil er vertraut, dieses werde ihn besser als jeder Harnisch im Kriege gegen die Perser schützen.[6] Wie hoch schätzt Paulus junior das Gewand seines Meisters Petrus![7] Diese persönlichen Züge, die sich leicht ver-

[1] Can. 26: Ἐάν τις ἀσθενὴς ᾖ καὶ ἐπιζητῇ τὸ ἅγιον βάπτισμα ἢ τὸ ἅγιον σχῆμα, χρὴ διδόναι ἀνυπερθέτως καὶ μὴ κωλύειν τὴν χάριν· Rhall.-Potl. IV. 429.

[2] Texts and Studies VI. 1. p. 274 (*Butler* zu hist. mon. Rufin. c. 33).

[3] N. 59. Oriens Chr. II (= 1902) p. 86 ff.

[4] T. U. N. F. X. 1. S. 62.

[5] *H. Lietzmann*, Byzantinische Legenden. Jena 1911. S. 9

[6] *H. Usener*, Der heilige Theodosius. Leipzig 1890. S. 83.

[7] Barsanuphius schenkt einem Verehrer seine Kukulle als εὐλογία Θεοῦ, zur Schutzwehr gegen viele Uebel und Versuchungen (ἀποκρ. 1.; cf. 44. 122). — ib. 731 sagt er zu einem übermütigen Mönch: „Weißt du nicht, daß das Gewand, das du trägst, Gottes ist?"

mehren ließen, sind nur ein Koeffizient, und nicht einmal der wichtigste, für die Verehrung des Σχῆμα μοναδικόν. Dieselbe gilt dem Standeskleid überhaupt, nicht bloß der einzelnen Reliquie. Wir verweisen hierfür zunächst auf die kleine Skizze, die K. Holl, Seite 130[1] über die Ausgestaltung der Pachomiuslegende vom „Engelsgewande" geschrieben hat. Sie erscheint ihm „wie die historische Begründung des Kultus des σχῆμα" (S. 208[1]). Die Mönchsliteratur hat diesem Ansatz Hundertfältiges hinzugefügt. Beispielsweise sei für die Zeit, in der eine allgemeine und ständige Mönchstracht noch nicht eingeführt war, verwiesen auf ein Apophthegma, das sich als Erzählung des Abtes Cronius[1] einführt: Joseph von Pelusium sah einen ausgezeichneten Asketen in schlechtem Gewande zur Synaxis gehen, während die anderen „wie die Engel" zur Kirche kommen. Er gibt ihm nun auch ein Kleid, wie es die übrigen Mönche hatten; danach schaute auch er wie ein Engel aus.[2] Nach Rufins hist. mon. IX. dankt ein toter Jünger noch dem Meister Patermutius für den habitus monachalis als Leichenkleid.[3]

In der oben S. 74 zitierten Anastasiuserzählung Nr. 59 wird die Schändung des Mönchsgewandes wie eine Sünde gegen den Heiligen Geist, die nicht vergeben werden kann, behandelt. Dem Erzbischof Amos, der einem gefallenen Mönch das Σχῆμα genommen, um ein Schwein mit demselben zu bekleiden, erscheint Johannes der Täufer und verkündet ihm das Gericht. Trotzdem er sein Vergehen weinend bereut und dem Heiligen zu Ehren eine Kirche erbauen läßt, findet er keine Gnade.

Eine reich entfaltete Symbolik umgab eben das Mönchsgewand mit einer geheimnisvollen Weihe, schon bevor Pseudo-Dionysius sein Mysterium der Mönchsweihe entwickelt hatte. So erklärt schon Cassian[4] das Abnehmen der Weltkleider bei der Aufnahme ins Kloster: Ita nudatur quisque ab omni pristina facultate, und das Anlegen der Klosterkleider bedeutet nach ihm das Versprechen: De sanctis ac piis monasterii largitionibus militiae suae stipendia percepturum. Von da bis zur ausgebildeten Symbolik „des in seinen Gewändern gekreuzigten Mönches", wie er dem Malerbuch vom Berge Athos für die Darstellung des ἀληθινὸς μοναχός vorschwebte,[5] ist noch ein

---

[1] Ueber diesen hist. Laus. c. 25 bez. 89.

[2] Mi. gr. 65. 249. Vgl. hist. mon. VII über die glänzenden Kleider der Apolloniusschüler.

[3] Mi. l 21. 423 CD. Eine recht äußerliche Auffassung bekundet die Erzählung von dem Mönch, der in die Welt zurück will, aber vorher noch als Mönch stirbt. Mi. gr. 65. 365 C. Vgl. dazu 404 C. Außerdem sei zur Sache selbst verwiesen auf Vit. Patr. III. 67. V. 5. 34. 14. 19.

[4] Coenob. institut. IV. 5. Eine eingehende Symbolik findet sich I. 2.

[5] *G. Zöckler,* Askese und Mönchtum, S. 299 Vgl. *H. Grützmacher,* Pachomius, S. 119. hist. Laus. 38. Sozom h. e. III. 14.

weiter Weg, den wir nur durch ein paar Literaturangaben markieren wollen.[1]

Charakteristisch gegenüber dem Abendland wird die Uniformität des griechischen Mönchsgewandes. *Symeon von Thessaloniche* macht dem lateinischen Mönchtum einen schweren Vorwurf daraus, daß es vielerlei Trachten habe: *Ein* Mönchsgewand, wie auch nur eine Taufe, das sei Väterlehre.[2] Das sagt auch Theodor von Studion in seinem Testamente c. 12: Οὐ δοίης ὅπερ λέγουσι μικρὸν σχῆμα ἔπειτα ὡς μέγα· ἓν γὰρ καὶ τὸ σχῆμα ὥσπερ καὶ τὸ βάπτισμα, καθὼς οἱ ἅγιοι Πατέρες ἐχρήσαντο.[3]

Die Analogie zwischen der Einkleidung bezw. Profeß eines Mönches und der Taufe, die hier vorausgesetzt wird, fand ihren Niederschlag in der Redeweise von der *Mönchstaufe*.[4] Damit ist die Asketik noch über den Mystiker Pseudo-Dionysius hinausgegangen, der von einer Mönchsweihe gesprochen und den Ritus derselben mit dem der Taufe nur verglichen hatte. Bleibt das Wort von der Mönchstaufe auch ein bildlicher Ausdruck, so spricht daraus doch mehr als ein bloßer zeremonieller Anklang. Es liegt ihm vielmehr die wirkliche Ueberzeugung zugrunde, daß in beiden heiligen Feiern der Anfang eines neuen Lebens liegt. Wie die *eine* Taufe zum einen allgemeinen Christenstande führt, so reiht das eine ἅγιον σχῆμα mit der Gelübdeablegung[5] ein für allemal seinen Träger ein unter das Mönchtum, den einen, „einheitlichen" Stand der ἀποταγή und μετάνοια; es verpflichtet und verhilft zur τελείωσις, die im ἀγγελικὸν ἐπάγγελμα vorgezeichnet ist.

[1] Außer den Hinweisen bei *Pargoire* 68 f., *Marin* 113 ff. 120 vgl. zu dem Widmungsschreiben an einen gewissen *Anatolius* über den geistlichen Sinn der Mönchstracht als Vorrede zum „Monachos" Mi. gr. 40. 1221—53 *O. Zöckler*, Euagrius Pontikus. 1893. Biblische und kirchenhistorische Studien. IV. 25 54. 59. — *H. Usener*, Der heilige Theodosius zu 8. 17. p. 121. und 71. 23. Dazu die Nachweise unter „σχῆμα" bei *H. Gelzer*: Leontios von Neapolis, Vita S. Joh. Eleemosinarii, ebenso Vit. Patr. X. 105, Nilus Sinait. ep. II. 245 und *Suaresii* dissertatio in Mi. gr. 77. 1327. — *W. Budge*, The book of governors I. p. CXXI.

[2] Dial. contra haereses: Ἑνὸς γὰρ ὄντος τοῦ σχήματος, εἰς πολλὰς οὗτοι τοῦτο κατέτεμον μοίρας καὶ πλεῖστα τὰ σχήματα πεποιήκασιν. Ὅπερ οὐδεὶς γενομοθέτηκε τῶν Πατέρων, ἀλλὰ πάντες ἓν καὶ μόνον ὡς καὶ τὸ βάπτισμα λέγουσι τὸ σχῆμα τοῦ μοναχοῦ περὶ οὗ καὶ ὁ θεῖος νομοθετεῖ Διονύσιος. Εἰ δὲ καὶ παρ' ἡμῖν μικρὸν καὶ μέγα λέγεται σχῆμα, οὐ δύο ταῦτά φαμεν ἀλλ' ἓν αὐτὸ τὸ μέγα καὶ τέλειον.

[3] Mi. gr. 99. 1820 C. Das Τυπικὸν ... Ἀθανασίου τοῦ ἐν τῷ Ἄθῳ verurteilt τὸ διατέμνειν καὶ διάφορον ἡγεῖσθαι τὸ σχῆμα τῶν μοναχῶν als αἵρεσιν καὶ τῶν αἱρέσεων χαλεπωτάτην. *Ph. Meyer*, Die Haupturkunden f. d. Gesch. d. Athoskl. 1894 S. 111. 21

[4] Ein geistlicher Vater konnte auf Grund seiner Gesichte erklären: Virtutem quam vidi stare super baptisma vidi etiam super vestimentum monachi quando accipit habitum spiritualem. — Verba seniorum VI. 1. 9. Mi. l. 73. 994. Als eine eingebürgerte Anschauung bezeugt die Wertung der μοναχῶν ἱερὰ τελετή im Sinne eines δεύτερον βάπτισμα Johannes von Antiochien im 12. Jahrhundert.

[5] Im allgemeinen nach einem Noviziat von drei Jahren; der Novize erhielt auch schon χίτων, Tonsur und καμιλαύχιον. Dennoch war erst die Profeß der Termin für die feierliche Bekleidung mit dem ἀγγελικὸν σχῆμα. Marin 113 f.

IVc. Das Mönchtum als Stand der Buße.

Eine feierliche ἀποταγή, welche die bei der Taufe erfolgte Abschwörung an den Satan und die Gelobung eines Lebens nach Gottes Gebot noch höher spannt in die Sphäre der evangelischen Räte hinein und den Mönchskandidaten zu einem Wandel der Entsagung und Buße in völliger ὑποταγή anhält, das ist gleichsam der Fahneneid des Mönchtums. Vergleicht es in gehobenem Bewußtsein seinen Wandel auch dem der Engel, so erinnert es sich doch immer wieder allen Ernstes daran, daß es *der Stand der Buße* sein will. Darum fragt in dem von Goar[1] mitgeteilten Zeremoniell einer Profeß der Hegumenos den Novizen: „Willst du im Angesichte des Himmels das Büßerleben und die Armut eines Mönches auf dich nehmen?“ Die schwarze Farbe des Habites sollte nach Theodor von Studion[2] den Mönch an seine Pflicht erinnern, in beständiger Bußtrauer zu leben; denn für den Mönch sei das Leben kein Fest. Diese Auffassung kehrt in zahlreichen Kernsprüchen und Erbauungsreden der Mönche wieder. Sie entwickelte sich, wie wir an anderer Stelle andeuteten, zu einer förmlichen Tränentheologie. Um auch hier nur einiges davon anzuführen, so lautet in Hyperechii adhortatio ad monachos ein Programmsatz: Ζωὴ μοναχοῦ κατὰ μίμησιν ἀγγέλου γινέσθω καταφλέγουσα ἁμαρτίαν. Ζωὴ γὰρ μοναχοῦ ἐστιν ἡ τῶν μετανοούντων ὁλοκάρπωσις.[3] Und was Nilus Sinaita einem Mönche zurief: Ταπείνωσον, πένθησον, στέναξον,[4] das sagte man oft genug allen. So gehört nach Hypatius[5] zu den wichtigsten Aufgaben eines Mönches neben Gottes- und Nächstenliebe, Enthaltsamkeit, Ruhe, Gehorsam, Armut, Mäßigung, Großherzigkeit auch dies: τὸ πενθεῖν τὰς ἁμαρτίας ἀεί. Darum kann es nicht wundernehmen, wenn bei Anastasius Sinaita und Barsanuphius[6] μοναχῆσαι und μετανοῆσαι für synonym genommen werden. Georgius von Chozeba ermahnt seine Brüder, niemand zu richten und fragt sie: Wozu haben wir die Welt verlassen? Wegen unserer Sünden εἰς τὸ μετανοῆσαι . . . oder als Sündelose, um die Sünder zu fliehen.[7]

In diesem Zusammenhange erscheint es darum leicht begreiflich, wie in das große „Gedicht über die Buße“ von Isaak von Antiochien (gest. 460 oder 461) das andere über die monastische Vollkommenheit eingeschaltet werden konnte.[8]

---

[1] Euchologium Graecorum. Paris 1647. p. 493[11]. Dort heißt es pag. 505: ἡ ἀποταγὴ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν εἰ μὴ σταυροῦ καὶ θανάτου ἐπαγγελία. cf. Marin 114. 117.

[2] Mi. gr. 99. 1732. Marin 120.

[3] Mi. gr. 79. 1476 C.

[4] ep. IV. 7 Mi. gr. 79. 554 B. cf. III. 61 p. 417 D.

[5] Callinici V. S. Hypatii Bononiae. 1895. p. 44.

[6] ἀποκρ. 238: Ohne Ruhe kann man nicht μετανοῆσαι.

[7] Anal. Boll. VII. (= 1888) p. 138 f.

[8] *P. S. Landersdorfer*, Ausgewählte Schriften der syrischen Dichter Cyrillonas, Balãus, Isaak von Antiochien und Jakob von Sarug. B. K. V. 1912. S. 168[1].

Von Nikephorus, einem Bischof von Milet im 10. Jahrhundert, der auf Latros Mönch wurde, sagt sein Biograph c. 14: Er zieht das göttliche und heilige Mönchsgewand an; er legte das Priestergewand ab . . . καὶ τὰ τῆς μετανοίας σύμβολα ὑπέδυ.[1]

Um auch aus der profanen Literatur ein kleines Zeugnis darüber zu vernehmen, was man von den Mönchen erwartete, so läßt Theodoros Prodromos, der in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts blühte, in seiner Maushumoreske die Katze an die arme Maus, die sich Ἐλαιοπότης, ihren Vater Λαρδοφάγος und ihre Mutter Παστόλειχος genannt hat, die Frage richten: Habt auch ihr Mönche voll Gebet und Tränen?[2]

Eine autoritative Bestätigung erhält die genannte Auffassung durch can. 43 des Trullarums. Dort wird mit Bezugnahme auf Jo. 6. festgestellt, daß jeder Christ ins Kloster aufgenommen werden könne; auch ein sündhaftes Vorleben solle keinen Hinderungsgrund bilden: ὡς οὖν τῆς μοναχικῆς πολιτείας τὴν ἐν μετανοίᾳ στυλογραφούσης ἡμῖν ζωὴν τῷ γνησίως ταύτῃ προστιθεμένῳ συνευδοκοῦμεν . . . Eine ähnliche Anschauung vom Mönchsberuf bekundet die zweite unter Photios gehaltene Synode zu Konstantinopel, wenn sie can. 2 von einem Bischof oder Priester, der Mönch werden will, den Ausdruck gebraucht: εἰ . . . τις . . . πρὸς τὸν μοναδικὸν θελήσοι κατελθεῖν βίον καὶ τὸν τῆς μετανοίας τόπον ἀναπληρῶσαι.[3]

Leontios von Neapolis bezeichnet in der Vita Symeonis Sali,[4] eines sonderbaren Heiligen aus dem Zeitalter Justinians, die Mönchskleider als εἰκτρὰ μέν, ὅμως ἅγια.[5] Dortselbst findet sich auch eine Schilderung, welche uns die enthusiastische Wertung der Mönchstaufe an einem lebendigen Beispiele charakterisieren soll. Im Anblicke der Klöster um den Jordan hatte Symeon gefragt, wer hier wohne und sein Begleiter Johannes hatte geantwortet: ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ.[6] Ihr Gebet führt sie zum Kloster des Abtes Gerasimos. Dort bitten sie um Aufnahme. Abt Nikon, ὁ θεοφόρος προγνοὺς καὶ πληροφορηθεὶς ἐκ τοῦ Θεοῦ τὸν προκείμενον αὐτοῖς ἀγῶνα καὶ δρόμον,[7] gewährt ihnen nach einigem Bedenken ohne weitere Probezeit Tonsur und Einkleidung. Am nächsten Sonntage sollen sie das heilige Σχῆμα erhalten. Da nun[8] einige Brüder zu ihnen sagten: Μακάριοί ἐστε, ὅτι αὔριον ἀναγεννᾶσθε καὶ γίνεσθε καθαροὶ ὡς ἐγεννήθητε ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας, ὡς ἵνα αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ ἐβαπτίσθητε, so erstaunten sie,

[1] Anal. Boll. XIV (= 1895) p. 146.
[2] *Krumbacher* 757.
[3] Pitra, Jur. Eccl. Graec. Mon. II. p. 142.
[4] Mi. gr. 93. 1669—1748.
[5] ib. 1684 D.
[6] ib. 1676 A.
[7] ib. 1681 D.
[8] ib. 1684 A.

liefen beide noch am Samstag abend zum göttlichen Nikon, fielen ihm zu Füßen und sprachen: Wir bitten dich, Vater, taufe uns nicht, denn wir sind Christen und von christlichen Eltern. Der aber wußte nicht, was sie von den Vätern des Klosters gehört hatten, und sagte: Ja, Kinder, wer will euch denn taufen? Sie aber antworteten: οἱ κύριοι, οἱ δεσπόται ἡμῶν, die Klosterväter sagten zu uns: Morgen werdet ihr *wieder getauft* werden. Da verstand der Hegumenos, daß sie über das *heilige Schema* zu ihnen gesprochen hatten und sagte: Recht haben sie gehabt, Kinder; denn, so es Gott gefällt, will ich euch morgen das heilige und engelische Gewand anziehen. Schließlich läßt der Abt einen neu Eingekleideten, der noch den „Feststaat" der ersten Woche trägt, kommen. Bei seiner Erscheinung haben sie ein Gesicht, das sie veranlaßt, fußfällig den Klostervorsteher zu bitten, er möge sie am gleichen Abend noch einkleiden, damit sie nicht, wenn sie in der gleichen Nacht noch stürben, einer solchen Herrlichkeit, Freude und Strahlenkrone beraubt würden. Sie müssen aber warten bis anderen Tages. Sie werden noch mehrerer Visionen gewürdigt, bis eine Stimme von oben sie hinausruft in die Einsamkeit. Nikon sieht die reinen νύμφιοι Christi ausziehen, wunderbar begleitet von einigen Eunuchen, von welchen einige Lampen tragen, andere Zepter in den Händen halten . . . Bei der Begegnung wollen sie vor Nikon die Metanoia machen. Der aber wehrt das ihnen „wegen der Ehre des ihnen angelegten engelischen Gewandes".[1] So geht Symeon seinen Weg, um ein „Narr um Christi willen" zu werden.

V. Ueberleitung.

Das Mönchtum als Stand der Buße — das klingt nun doch wenigstens auch äußerlich an unser Thema an. Vielleicht wurde mancher Leser schon ungeduldig, in einem Buche über die Laienbeicht nur immer von Besonderheiten des Mönchtums zu hören. Aber wir versuchten eben von verschiedenen Seiten an die zu erklärende Tatsache heranzukommen, daß in der griechischen Kirche das Beichtvateramt so sehr ein Monopol der Mönche wurde, daß mitunter auch Laienmönche desselben walten konnten. Gegenwärtig erklärt man die Bevorzugung der Mönche auf diesem Gebiet in der Regel kurz damit, daß die griechische Kirche den Weltklerus nicht zum *Cölibat* verpflichtete. Es ist ja keine Frage, daß gerade in den diskretesten Seelenangelegenheiten der jungfräulich lebende Mönch vor dem verheirateten Weltpriester *ohne weiteres* den Vorrang des größeren Vertrauens beim Volke genießen mußte. Wir haben aber bisher in dieser Form weniger

[1] ib. 1689 C.

davon gesprochen, weil wir es so auch in den Quellen weniger fanden. Das erstemal finden wir den Weltpriester unter Hinweis auf seinen verheirateten Stand vom Beichtvateramt ausgeschlossen in der 156. unter den „Syntaxeis Nicephori".[1] Indirekt aber liegt dieses Moment insoferne ganz allgemein im Bisherigen beschlossen, als die asketische Sonderstellung des Mönchtums und damit zum Teil auch sein enthusiastischer Nimbus den Gegensatz des nicht cölibatären und somit nach vulgärer Auffassung auch nicht asketischen Weltpriestertums zur wirksamen Folie hatte.

Wenn wir auf das Ganze sehen, so kann es als durchschnittliches Standesbewußtsein betrachtet werden, was der Hagioritenvater Athanasios aus Trapezunt in seinem ‚Typikon' einleitend von den rechten Mönchen sagt:[2] Καθαριότητί τε νοῦ καὶ ψυχῆς καὶ σώματος ἐπιτηδείους ἑαυτοὺς πρὸς ἔλλαμψίν τε καὶ φωτισμὸν τὸν παρὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος εὐτρεπίσαντες οὐ μόνον αὐτοὶ φωτοειδεῖς ἢ θεοειθεῖς εἰπεῖν μᾶλλον ἀποτελοῦνται. Durch die Erleuchtung anderer werden sie für dieselben „wie ein Leuchtturm oder Magnet". — Allerdings bewegte sich, wie wir sahen, der sogenannte Enthusiasmus im Mönchtum seit dem Tode der großen Laurioten in absteigender Linie. Es mußte eben auch diese Erscheinung die nivellierende Wirkung des Alltags erfahren. Umso wichtiger wurde mit Bezug auf unser Thema die konstante Auffassung: Das Mönchtum ist der *Stand der Buße.* Das aus vielen Quellen gespeiste Vertrauen des Volkes vollzog dann in der griechischen Kirche immer wieder die Gleichung: Mönchtum = ἡ τάξις τῆς μετανοίας = ἡ τάξις ἡ ἐπὶ τῆς μετανοίας. Faktisch leistete das Mönchtum dem Volke die religiösen Dienste, zu denen einst ὁ πρεσβύτερος ὁ ἐπὶ τῆς μετανοίας berufen schien. Freilich, wenn die offiziellen kirchlichen Instanzen die Entwicklung des Bußwesens tatkräftig in die Hand genommen hätten, so wäre trotz des vielerörterten Prestiges der Mönche das Problem nicht geschichtlich geworden, von dem dies Buch handelt.

Wir müssen darum jetzt den Stand des Bußwesens in der östlichen Kirche beleuchten.

[1] Pitra Jur. Eccl. Graec. Mon. II. 339

[2] *Ph. Meyer*, Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster. Leipzig 1894. S. 102. 6.